# علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

أ. أحمد إبراهيم اليوسف

## تمهيد

بعد مرور خمسة عقود تقريباً على بدء المشروع التربوي العربي - وهذه التسمية تجاوزا - يجد التربويون العرب أنفسهم أمام الأسئلة والإشكاليات ذاتها التي طرحت منذ بداية بدء المشروع.

وعلى الرغم من التطور الكمي الذي حققه المشروع التربوي العربي، وهو تطور لا يمكن إنكاره[1]، إلا أن فشل البُعد النوعي للمشروع التربوي العربي في إحداث تغييرفي أعماق الإنسان العربي ونظرته إلى الكون والطبيعة والعالم أفقد التطور الكمي قيمته، وحوله إلى سراب خادع، يمنّي العينين، لكنه لا يطفئ عطشاً! لذا بدا لزاماً على القائمين على السياسات التربوية العربية إعادة النظر والمراجعة ببحث علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر.

وهذه الدراسة سوف تحاول مقاربة أسباب الفشل في المشروع التربوي العربي، والإجابة عن الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة، منها: لماذا فشل المشروع التربوي العربي في القبض على الإشكاليات التي يتخبط بها الإنسان العربي، وإيجاد الحلول الناجعة لها؟ ولماذا فشل المشروع التربوي العربي بالارتقاء عقلياً ونفسياً واجتماعياً وثقافياً بالإنسان العربي؟ وهو المشروع الذي عوّل عليه كثيراً في تحرير المجتمع العربي من ربق التخلف الذي يطبق على أنفاسه، ويضيّق عليه الخناق شيئاً فشيئاً!

والإجابة عن هذه الأسئلة، في سياق مقاربتنا، تضعنا - بالضرورة - أمام إشكالية مازالت مثاراً للبحث والدراسة بين التربويين. هذه الإشكالية تتعلق بتحديد العلاقة بين التربية والمجتمع... فهل التربية هي التي تشكل المجتمع، أم أن العكس هو

* باحث في التربية - الجمهورية العربية السورية.

الصحيح، أي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية؟

إن تحديد طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، سيفضي بنا حتماً إلى تحديد الملامح النوعية للتربية ضمن المشروع التربوي العربي، حيث إن طبيعة العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع هي التي تحدد ملامحها النوعية الرئيسية.

لذا سنعمد، في سبيل مقاربتنا، إلى بحث ودراسة الخيارين اللذين تنتظم من خلالهما العلاقة بين التربية والمجتمع، وبالتالي تحليل نوعية التربية وملامحها الرئيسية في ظل نمط الحياة السائد في المجتمع العربي المعاصر، كلٌ خيار على حدة، للوصول - من خلال ذلك - إلى مقاربة مكامن وأسباب الفشل في المشروع التربوي العربي ببعده النوعي.

المبحث الأول

**التربية تشكل المجتمع**

من المسلّم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علمي النفس والاجتماع أن التربية هي التي تشكل المجتمع، فإذا أرادت المجتمعات المتخلفة تشكيل المجتمع وفق نمط معدّ مسبقاً، والحاقه بركب الحضارة والتقدم والرقي - وهنا يطرح الغرب نفسه كأنموذج مركزي للحضارة والتقدم والرقي - ما عليها سوى استيراد النموذج التربوي والتعليمي الأوروبي أو الأمريكي، أو انتهاج نموذج يحاكيهما وتطبيقه في بلدانها... وما هي إلا سنوات قليلة حتى تتخلص هذه البلدان المتخلفة من تخلفها، النمط الحياتي السائد في مجتمعاتها، وذلك من خلال قدرة التربية على تشكيل المجتمع وفق النمط الغربي السائد، علماً بأنه ليس لدى الغرب نمط للحياة متسق، ولكن هناك أنماط للحياة متساوقة بعضها مع البعض.

هذا الشكل لطبيعة العلاقة بين التربية والمجتمع، باعتبار التربية هي التي تشكل المجتمع، انطلق من الغرب، وروّج له من أجل خدمة أغراضه، وحماية مصالحه، حيث «حاولت القوى المستعمرة عن طريق التعليم إعداد أبناء الشعوب المستعمرة للقيام بأدوار تبقي على العلاقة بينهما، وتقبلت الدول التي استعمرتها فكرة أن التعليم هو الطريق إلى التحضر والارتقاء إلى مستوى المستعمرين». وقد كانت الرأسمالية في فترة تاريخية قوة ثورية تقدمية تحرر المجتمع من العلاقات الإقطاعية بما فيها من علاقات العداء واللاعقلانية، وكانت المدارس قوة محررة لأنها تساعد كل جيل ليعمل في البنى

الرأسمالية القائمة، ومن ثم نقل العالم الثالث نظام التعليم الغربي على أساس أنه سيقوم بالدورنفسه الذي سبق أن أداه في تاريخ الغرب[٢].

والبلدان العربية، لم تخرج عن هذا المعتقد الشرك! فبنت مشروعها التربوي، وبالتالي، سياساتها التعليمية، وفق النموذج الغربي لنمط العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع من خلال قدرتها على تحطيم وتجاوز نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، وإعادة تشكيله على هيئة نمط الحياة لدى الغرب عموماً.

فما هي طبيعة بنية نمط التخلف الذي أريد من التربية تحطيمه، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد وفق النمط الغربي السائد عموماً؟

**بنية نمط التخلف السائد**

نمط الحياة / أو العيش، هو شكل نشاط الناس الحياتي الذي يتشكل عبر الظروف التاريخية وفق بنى اقتصادية واجتماعية وثقافية تعبّر عن النظام الاجتماعي بمعناه الواسع والشامل لهذا المجتمع أو ذاك... وهو يغطي مجمل تنوّع الظروف الاجتماعية لتشكّل الناس وتطورهم ونشاطهم، ويرسم صيغ نشاطهم الحيوي كحصيلة للتفاعل بين ظروف الحياة العيانية، وبين فعالية الفرد المنظم اجتماعياً[٣].

ولعلماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي نظريات وآراء متعددة في تقسيم أنماط الحياة السائد للمجتمعات، تبعاً لبنى اقتصادية (وسائل إنتاج، تنوّع الإنتاج، مظاهر العمل... إلخ) واجتماعية (أشكال العلاقات الاجتماعية، المرجعية الاجتماعية، تركيب الأسرة... إلخ)، إلى أربعة، تزيد أو تنقص[٤]. لكننا هنا، تحديداً، نتحدث عن نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي المعاصر، هو نمط التخلف.

ويجب أن نشير إلى أن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، ليس نمطاً متأصلاً في الشخصية العربية وأحد مكوناتها الرئيسية كما يدعي البعض، بقدر ما هو نتيجة لتراكم ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية. ومتى انحسرت الظروف التي ساهمت في تكوينه وبلورته، سينحسر حتماً نمط التخلف.

ولكل نمط حياة سائد، مهما اختلفت بناه الاقتصادية والاجتماعية، بنيته الداخلية، وهي تشكل قوام كل نمط. وهذه البنية الداخلية لنمط الحياة تتألف من: انحيازات

ثقافية وفكرية، وعلاقات اجتماعية.

**. الانحيازات الثقافية والفكرية:** وتشمل القيم والمعتقدات المشتركة والمعايير والتفسيرات العقلية والرموز والأيديولوجيات، وكل منتج عقلي[٥]، إلى جانب المسلمات المعرفية الجمعية التي تعتمل بقاع اللاشعور، والتي تعتبر مصدراً مهماً وخفياً ـ غير مرئي ـ لكل سلوك أو فعل.

والتحيّز الثقافي والفكري يلعب دور المرجعية المعرفية الشعورية واللاشعورية لكل فعل أو سلوك، وبالتالي فهو يبرر سلوكياتنا وأفعالنا واختياراتنا لهذا الشيء تحديداً، وبهذا الشكل دون غيره.

والتحيّز الثقافي والفكري قد يكون ذا مرجعية معرفية شعورية، فتكون حينئذ تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا مسوغة وقائمة في شعورنا، واعين لها، مدركين دوافعها. فالذي يقوم بطقس الصلاة ـ مثلاً ـ سلوكه هذا يعتمد على مرجعية معرفية شعورية قوامها معتقده الديني الذي يحدد قيامه بطقس الصلاة على هذا النحو الذي يفعله تحديداً، وبهذا الشكل، دون غيره. وفي الوقت نفسه، تجد هذه المرجعية المعرفية الشعورية تبريراً وتفسيراً لهذا السلوك.



وقد يكون التحيّز الثقافي والفكري، ذا مرجعية معرفية لاشعورية، مرتبطا بالذاكرة الجمعية اللاشعورية للأمة، التي تختزن القيم والمعتقدات الدينية والمفاهيم المشتركة والتفسيرات التي ترجع إلى الأسلاف وتعود إلى آلاف السنين. حينئذ لا تكون تبريرات أفعالنا وسلوكياتنا واختياراتنا قائمة في شعورنا، غير مدركين لدوافعها المستقرة في قاع اللاشعور، فنلمس دافعا خفيا ـ لا شعوريا ـ للقيام بهذا العمل أو السلوك، دون أن نمتلك تبريرا أو تفسيرا له. فالنساء المسنات اللواتي يكشفن عن صدورهن، أو يهززن طرف ثوبهن بين القدمين، أثناء قيامهن بالدعاء، لا يعرفن تفسيراً ولا تبريراً لهذا السلوك، لأنهن يجهلن مرجعية سلوكهن الديني هذا لأنها مرجعية دينية اعتقادية لاشعورية مرتبطة بالذاكرة الجمعية للأمة، وبالتالي، لا يعرفن أنهن بهذا السلوك، إنما يقمن بما كانت تقوم به الآلهة عشتار عند الدعاء منذ آلاف السنين.

والتحيزات الثقافية والفكرية لنمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، كثيرة ومتنوعة، لكن أبرزها على الإطلاق هو التحيز «الجبري - العطالي»، ومقولته الأساسية التسليم بـ «الأمر الواقع»[٦].

والتسليم بـ «الأمر الواقع» يتراوح ما بين التسليم بـ «القدر الإلهي الغيبي»، وبالتالي،

تبرّر من خلاله العطالة أمام هذا القدر، وبين التسليم بالواقع وقوانينه الثابتة، عبر قدسية الأعراف والعادات والتقاليد والقيم، وهو ما يبرّر العطالة أمام هذا الواقع.

وعموماً، تلعب التحيزات الثقافية والفكرية لهذا النمط أو ذاك، عوضاً عن دورها كمرجعية معرفية، دوراً مهماً في بلورة الامتثال الاجتماعي والضبط الاجتماعي. فالقيم ـ مثلاً ـ بالمعنى البسيكو ـ اجتماعي نظام من الضغوط لتوجيه السلوك، ومن الأفكار والتصورات لتأويل هذا السلوك بإعطائه معنى وتبريراً معيناً[٧].

فالقهر الممارس على المرأة العربية، يبرّر عبر التحيّز الثقافي والفكري، الجبري - العطالي، ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال التسليم بالقدر الإلهي المحتوم للمرأة «الرجال قوّامون على النساء»، من جهة، وعبر التسليم بالواقع وقوانينه وأعرافه وتقاليده وقيمه، التي تشيئ المرأة وتحتقرها وتبخسها. فهي «ناقصة عقل ودين»، وهي «عورة»، كما أنها «ضلع أعوج».

**. العلاقات الاجتماعية**: العلاقات الاجتماعية هي أنماط العلاقات الشخصية بين الأفراد[٨]. والعلاقات الاجتماعية لنمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، هي علاقات تسلطية وقهرية وأبوية. والقهر والتسلط هو «قهر الطبيعة وغوائلها. قهر المتسلط في المجتمع الزراعي، وقهر التقاليد العشائرية الجامدة التي تشل الفكر، وتمنع الموقف النقدي من ظواهر المجتمع وأنظمته، ثم القهر الذي تمارسه السلطة في المدينة على اختلاف وجوهه وأشكاله وتبريراته»[٩].

وما بين العلاقات الاجتماعية والتحيّزات الثقافية والفكرية، ضمن بنية كل نمط حياة سائد في مجتمع ما، علاقة «تبادلية»، وكل منهما يتفاعل مع الآخر ويقويه. ذلك أن الالتزام بأنماط معينة للعلاقات الاجتماعية يولّد طريقة متميزة في النظر إلى العالم، كما أن رؤية العالم بطريقة معينة تبرز نموذجاً منسجماً معها للعلاقات الاجتماعية[١٠].

فالمقهور ضمن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، متحيّز ثقافياً وفكرياً للجبرية ـ العطالية بثنائيتها الغيبية ـ الطبيعية، والخضوع للواقع، وبالتالي يجد تبريراً ثنائياً للقهر الواقع عليه من جهة، على أنه قهر إلهي ـ غيبي، ومن جهة ثانية، قهر يفرضه الواقع بقوانينه الثابتة السرمدية، حيث لا فائدة ترجى من مقاومته أو رفضه. لهذا نجده يسلم بأمر القهر الواقع عليه. وفي الوقت نفسه، يكون تحيّزه الثقافي والفكري للجبرية ـ العطالية، قد حدد له أشكال علاقته بالآخرين. فهي نحو الرؤساء والكبار، علاقة مقهور بقاهرين، ونحو المرؤوسين والصغار وأفراد الأسرة علاقة قاهر

بمقهورين، فتتعزز العلاقة القهرية بالقاهر أو المقهور، وتصبح العلاقة بهم علاقة تبادلية، فهي، بكل توجهاتها العلائقية، من جهة، تعزز التحيّز الثقافي والفكري وتقويه، ومن جهة ثانية، عبر القيام بدور قاهر ـ سادي، أو مقهور ـ مازوشي، تحدد شكل العلاقة الاجتماعية القهرية بالآخرين، وتضفي عليها مشروعية كأمر واقع.

فالتسلط والقهر في نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، ببنيته، بتحيّزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، «يأخذ على المستوى اللاواعي شكل العلاقة الساد ـ مازوشية. هناك من ناحية طرف قاس، ظالم، مستبد، ينزل الأذى والعذاب بضحيته، لا يستطيع أن يحس بالوجود إلا من خلال تبخيسها، والتسبب في آلامها. ولا يحس بالقوة إلا من خلال التحقق من ضعف الضحية الذي هو سببه. هذا الطرف المتسلط لا يستقر له توازن إلا حين يدفع بذلك المقهور إلى موقع الرضوخ العاجز المستسلم، إلى الموقع المازوشي. جوهر السادية ولبّها هما علاقة سطوة، لا يستطيع السادي المتسلط أن يكون إلا من خلال التعزيز الدائم لسطوته. وهذه لا تتعزز إلا بمقدار إضعاف الآخر في العلاقة، تحطيمه والاستحواذ الكلي عليه. وتصل غايتها عندما يعترف هذا الطرف المازوشي بسطوة السادي، ويقر بعجزه إزاءه»[11]. أي يسلم بالأمر الواقع.



فالمازوشية، تتوافق كعلاقة اجتماعية بين قاهر ومقهور، مع التحيّز الثقافي والفكري «الجبري ـ العطالي». فالمتحيّز جبرياً، رجل عطالي، عاجز، يشعر باللاجدوى أمام الواقع، وبالتالي فهو لا شعورياً يصبح عاجزاً أمام الآخرين، والواقع والطبيعة. ولكي يعزّز تحيّزه الجبري هذا، يندفع لا شعورياً نحو إيجاد علاقة يكون فيها مازوشي، مقهور، ويجد غايته هذه، لدى الأفراد المتسلطين في المؤسسات السلطوية والقهرية، أو الطبيعة، فيخضع خضوعاً تاماً بعلاقته ويعززها.

ولكن هذا لا يمنعه ـ أي المازوشي ـ من جهة ثانية، أن يقوم بدور السادي، نحو أفراد أسرته والمرأة بدرجة خاصة. فالرجل في المجتمع العربي المعاصر، يقوم بكلا الدورين، السادي والمازوشي، القاهر والمقهور. ولكن المرأة العربية ليس لها سوى دور واحد، دور المقهور، المازوشي، وهي أحياناً ترفض هذا الدور، وفي أحايين كثيرة تقبله بحكم الأمر الواقع.

والقهر الممارس على المرأة العربية من قبل الرجل، عوضاً عن تبريراته الجبرية، يمارس من قبل الرجل على المستوى اللاشعوري باعتباره تعويضاً عن الإحساس

بالخصاء الذي يعاني منه الرجل المقهور في المجتمع العربي المعاصر.

فالقاهر يمارس القهر على المقهور باعتباره سلطة أبوية قهرية، مما يولّد لدى المقهور إحساساً بالخصاء، التسليم بالسلطة الأبوية للقاهر. ولكي يستعيد المقهور توازنه، فإنه بدافع الإحساس بالخصاء، يمارس الرجل القهر على المرأة. وهذا يعني أن صيحات تحرر المرأة لن تكون ذات جدوى ما لم تصاحبها جهود لتحرر الرجل أولاً، ذلك أن الرجل في الحقيقة لا يمارس القهر على المرأة، إلا لأنه أصلاً مقهور.

## التطبيع الاجتماعي

ولكن كيف يتم إدماج اليافعين والناشئة في نسيج هذا النمط أو ذاك، وبالتالي يصبحون أفراداً فاعلين ضمن بنية هذا النمط أو ذاك، من خلال تحيّزاته الثقافية والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية؟

لكل نمط حياة سائد في المجتمعات، آليته الاندماجية التي يتم من خلالها دمج الأفراد اليافعين والناشئة ضمن نسيج هذا النمط أو ذاك، وفق متطلبات كل نمط وتوافقاته العلائقية والمعرفية. وهذه الآلية هي «التطبيع الاجتماعي Socialization».

والتطبيع الاجتماعي عملية يتم من خلالها تشكيل الأفراد وفق توافقات بنية نمط الحياة السائد اجتماعياً ونفسياً وثقافياً. وهذه العملية ثنائية الجانب، تشمل:

- استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية بالدخول في البيئة الاجتماعية، في نظام الصلات الاجتماعية.

- عملية تجديد إنتاج نظام الصلات الاجتماعية بشكل نشيط من قبل الفرد بفضل نشاطه الشديد، واندراجه النشيط في البيئة الاجتماعية[١٢].

ولكن عملية التطبيع الاجتماعي، في ظل نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، تفقد ثنائية توجهها العلائقي (من المجتمع إلى الفرد، ومن الفرد إلى المجتمع)، وتتحول إلى عملية أحادية التوجّه العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، دون أن يكون للفرد دور في التوجّه إلى المجتمع.

هذه الأحادية بتوجّه عملية التطبيع الاجتماعي العلائقي، من المجتمع إلى الفرد، حددتها طبيعة نمط التخلف وآليته الاندماجية، وفي الوقت نفسه، يصبح لهذا التوجّه الأحادي لعملية التطبيع الاجتماعي، وظيفة بغاية الأهمية، وهي حماية بنية

نمط التخلف السائد واستمراريته.

فعملية استيعاب الفرد للتجربة الاجتماعية، بمكوناتها الثقافية والفكرية والنفسية والاجتماعية، استيعاب عظامي، عبر الاستغراق بالمنقول، واعتماده بحجة ثبوتيته، استغراقاً عرفانياً سكونيا. وهو استغراق ماضوي، أي يأخذ دوماً طابعاً ارتدادياً ماضوياً.

والمنقول يشكل القاع الذهني للعقلية التخلفية العربية، وينسج لها حركيتها السكونية الثبوتية الدائرية المفرغة ضمن قوقعة الماضي، مما يمنعها من الانعتاق من لحظة تكرار نفسها وإعادة إنتاجها، وجعلها - دوماً - أسيرة لحظة تكرارها. فهي بحركيتها السكونية المفرغة ضمن دائرة - أو قل قوقعة ـ الماضي، قادرة على إعادة إنتاج سمات التخلف للعقلية العربية، وضبط حركيتها، عبر الاستغراق بالمنقول عرفانياً لأفراد المجتمع العربي بشكل عام، والشبيبة العربية بشكل خاص. فالاستغراق بالمنقول العرفاني يعيد إنتاج نمط التخلف بكل بناه العطالية السكونية، النفسية والعقلية والمعرفية والاجتماعية، وفي الوقت نفسه، من جهة ثانية، يمتلك المقدرة على محاربة وتثبيط الفكر النقدي التطوري البنّاء. وهذا يؤدي إلى تأسيس وتأطير أنماط التفكير الامتثالي للشبيبة العربية، وترسيخ التقليد، والركون إلى ما هو متداول من أطروحات وتفسيرات واعتقادات، مما يعني أنه يهيئ الشبيبة العربية فكريا ونفسيا ومعرفيا واجتماعيا للدخول إلى خضم نسيج نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، وتبقى أنماط التفكير الشبابية مجترة - وأسيرة للمنقول العرفاني ولا تقوى - بل ولا تمتلك المقدرة على الانفلات من قوقعته الماضوية[١٢].

فالاستغراق العرفاني بالمنقول ذي الطابع الارتدادي (النكوصي) الماضوي، هو استغراق وظيفي ـ حتمي.

من جهة، وظيفي، لأنه يعوض عجز الفرد عن ابتكار تجربة ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، بلحظته الراهنة المعاشة. وحتمي، من جهة ثانية، لأنه يوفر للفرد تجربة ماضوية، ثقافية أو اجتماعية أو نفسية، عليه تمثلها، لتبقيه أسيرا لبنية نمط التخلف السائد.

من هنا يبرز التقليد والمحاكاة، أي الاستجابة النمطية المقننة (الاتباعية) نحو المشكلات والأزمات والمواقف والعلاقات، كآلية تحمي بنية نمط التخلف السائد وتكرسه، لأنها من جهة، عبر تراكماتها، تجذّر نمط التخلف في نفوس الأفراد عبر بنيته، بتحيّزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، ومن جهة ثانية، عبر الاستجابة

النمطية المقننة (الاتباعية) تمنع الأفراد من التوجّه النقدي الفعّال والبنّاء نحو نمط التخلف، وبالتالي، تحصنه من التغيير والتطور، وتطيل ديمومته.

لهذا تأخذ عملية التطبيع الاجتماعي في ظل نمط التخلف السائد، توجهها الأحادي، من المجتمع إلى الفرد، لتسد على الفرد إمكانية الاستجابة المتنوعة غير التقليدية، أي الخروج عن التقليد، مما يهدد نمط التخلف السائد ويزعزعه من الداخل. وهو ما يحوّل عملية التطبيع الاجتماعي إلى عملية تأهيل ذوات مقننة وفق نمطية يفرضها نمط التخلف السائد على أفراد المجتمع. وعلى الأفراد - إن هم أرادوا أن يكونوا جزءاً من نسيج هذا النمط ويحوزون رضا وقبول المجتمع - أن يتقوقعوا ضمن هذه الذوات المقننة، النمطية. وهذا، من جهة أخرى، يجعل الفرد ضمن نمط التخلف السائد، يتخلى مجبراً عن ذاته الأصيلة، وبالتالي يفقد فرصة وعي ذاته، كذات أصيلة ومستقلة، لها أفكارها ونشاطها الفعّال، وينذوي في الأنا الجماعية المطالبة. وهذا ما يجرده من المقدرة على التوجه الجدلي نحو المجتمع، عبر نشاطه الهادف.

وهكذا، يتم إدماج الفرد ضمن نسيج نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، فيصبح فرداً فاعلاً ضمن نسيج هذا النمط، وجزءاً منه، يدافع عنه ويحميه، ذلك أن «الإنسان المتخلف اجتماعياً هو وليد بنية اجتماعية متخلفة. ولكن علينا أن ندرك أن هذا التخلف ليس مجرد أمر مادي قابل للتغيير تلقائياً، ولكنه يرتبط بعوامل نفسية وعقلية تتصل بالفرد نفسه. فالتخلف يعاش على المستوى الإنساني كنمط وجود له ديناميته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية. والإنسان المتخلف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها. فهو من ناحية يعزز هذه البنية ويدعّم استقرارها، وهو من ناحية ثانية يقاوم تغييرها، نظراً لارتباطها ببنيته النفسية»[١٤].

من خلال هذه المقاربة لبنية نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، عبر تفكيكنا لبناه، بتحيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، ثم تفكيكنا للآلية الاندماجية الاجتماعية والنفسية والمعرفية إلى نسيج هذا النمط، المتمثلة بعملية التطبيع الاجتماعي أحادية التوجّه، ينهض أمامنا التساؤل التالي: أين هي التربية من هذا النمط؟ وما هو مقدار قوة التربية على تحطيم بنية نمط التخلف السائد بتحيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية، وبالتالي، قدرتها - أي التربية - على إعادة تشكيل المجتمع العربي من جديد؟

إن تحطيم بنية نمط التخلف السائد، يستلزم من التربية معرفة لهذه البنية. والتربية الممارسة في البلاد العربية هي تربية مستوردة، غربية، تجهل بنية نمط التخلف، لأنها في الأصل مشكلة وفق معرفتها بالإنسان الغربي، ونمط حياته. وهذا ما يجعل التربية بحق عاجزة عن تحطيم بنية نمط التخلف، لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي.

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، جهل التربية لبنية نمط التخلف السائد، بل تعداه إلى خطر أعظم، يتمثل بتطويع نمط التخلف السائد، للتربية، لخدمته.

فالتربية الممارسة في الأقطار العربية، بوسائلها التعليمية ومناهجها وطرق تدريسها، هي كما يعلم القاصي والداني، تربية مستوردة من - أو تحاكي - الغرب، وهي تربية وضعت في الغرب أصلاً للمحافظة على نمط حياته. وإذا ما عرفنا أن الغرب قد حقق تطوراً علمياً وتقنياً وافراً، مما انعكس إيجاباً على أشكال العلاقات الاجتماعية، والتحيّزات الثقافية والفكرية، أدركنا أن المحافظة على هذا النمط عبر التربية هو أمر مقبول بالنسبة للغرب، ولكنه بالنسبة لنا نحن العرب فإنه كارثة، وأية كارثة!

ذلك أن نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، قوي ببنيته، مما يجعله يطوّع التربية لصالحه، تمده بالقوة والاستمرار، مما يجعل التربية - كما يقول «مارتن كارنوي Carnoy» - بعيدة كل البعد عن كونها أداة تحرير، وإنما جاءت إلى معظم البلدان النامية كجزء من الامبريالية متسقاً مع مراميها، وهي السيطرة الاقتصادية والسياسية على الشعب كله في بلد من البلدان، والسيطرة على الطبقة الحاكمة في بلد آخر. ولم يساعد التعليم الناس على أن يتخطوا الهرمية القائمة في المجتمع، وإنما عمل على تطويعهم لحاجات هذه الهرمية سواء لمصلحتهم أو لغير مصلحتهم. وبدلاً من نشر التعليم أصبحت مهمته أن يعقلن ما لا يقبله العقل بحيث يتقبلون البنى التي تستعبدهم. وبدلاً من تنمية الديمقراطية والفكر الناقد، لعب التعليم دوره في إسكات الناس والرضا ببنية القوة في مجتمعهم من غير اعتراض[١٥].

فالغرب بترويجه لشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، باعتبار التربية قادرة على تشكيل المجتمع، ضرب عصفورين بحجر واحد، فمن جهة، الإبقاء على مراكز نفوذ داخل البلدان العربية عبر الطبقة المتعلمة وفق التعليم الغربي، ومن جهة ثانية، الإبقاء على نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، من خلال إعادة إنتاجه عبر التربية والتعليم. وهو ما يسهل أكثر سعي الغرب بإحكام سيطرته على الدول العربية.

والمشهد التعليمي العربي يعطينا مثالاً حياً على عجز التربية بتفكيك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد، وبالتالي إعادة تشكيل المجتمع العربي، وفق تلك العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، فتحولت التربية ـ تحت ضغط قوة بنية نمط التخلف ـ إلى جزء من نسيجه، تمده بالقوة والاستمرار، عبر إعادة إنتاجه.

ففي بدايات انحسار المد الاستعماري المباشر للأقطار العربية، ونيل معظم الأقطار العربية لاستقلالها، كان المجتمع العربي آنذاك يعاني من ظواهر سلبية كثيرة، من أهمها وأبرزها على الإطلاق تفشي الأمية وانتشارها بين الكبار والصغار معاً. واعتُبرت الأمية ـ آنذاك ـ أحد أهم معالم التخلف للمجتمع العربي. فوضعت سياسات تربوية ضمن المشروع التربوي العربي، تحاكي النموذج التربوي ـ التعليمي الغربي، منها ما كان سائداً ومطبقاً من قبل سلطات الاحتلال قبيل الاستقلال، ومنها ما وضع لاحقاً، هدفها الأساسي إشاعة التعليم بين الجميع وفق النموذج التعليمي الغربي، للقضاء على الأمية، واعتقد القائمون على هذه السياسات أنه بمجرد إشاعة التعليم بين الجميع والقضاء على الأمية، سينحسر التخلف حتماً، وبالتالي، تعيد التربية تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة لدى الغرب، باعتبار أن الأمية سبب رئيسي ومباشر للتخلف، كما اعتقد آنذاك.

والنتيجة أن هذه السياسات التربوية حققت ـ فعلاً ـ إشاعة التعليم بين الجميع، وإن بنسب متفاوتة بين هذه الدولة وتلك، محققة بذلك تطورا كميا ملحوظا، حيث زادت نسبة القيد في المدارس الابتدائية العربية من ٣٨٪ عام ١٩٦٠ إلى ٧٧٪ عام ١٩٩٠[١٦]. فانحسرت الأمية «خلال العقدين الماضيين حيث زاد معدل معرفة البالغين للقراءة والكتابة مما يقرب من الضعف، بحيث بلغ ٥٤٪ سنة ١٩٩٢ بعد أن كان ٣٠٪ في سنة ١٩٧٠»[١٧]. ولكن بالمقابل، لم ينحسر التخلف، بل بقي متجذراً في البنى النفسية والعقلية والاجتماعية للإنسان العربي، مما زاد الطين بلة، حيث بتنا نواجه متخلفين متعلمين، بل ومثقفين يحملون أعلى الشهادات الجامعية، بدلاً من متخلفين جاهلين، حتى بات التخلف يتعايش جنباً إلى جنب مع أعلى الشهادات الجامعية بلا استحياء!

فما زالت الشبيبة العربية المتعلمة تنظر إلى المرأة العربية وإلى دورها في المجتمع بمعيار نمط التخلف بدونية واحتقار. ففي الدراسة الميدانية «اتجاهات الشباب نحو الأسرة واستجابتهم لقضايا التربية السكانية»، ظهر أن هناك ٦٣٫٥٪ من أفراد العيّنة الذكور يوافقون على عمل المرأة غير المتزوجة، مقابل ٣٦٫٥٪ غير موافقين. إلا أن

العجب يفرض نفسه علينا عندما نجد أن ٧٥٪ من أفراد العيّنة الذكور ترفض عمل الزوجات المستقبليات لهم، مقابل ٢٥٪ موافقين!!؟ وحتى هؤلاء الموافقون الـ ٢٥٪، كانت موافقتهم متوقفة على نوعية العمل الذي تمتهنه المرأة، مما يدل صراحة على أن هناك الكثير من الشباب المتعلم يرفضون أعمالاً معينة للمرأة، وبالمقابل، يرون أن هناك أعمالاً معينة مثل التعليم والتمريض، مقبولة للمرأة دون غيرها[١٨]. وخوفاً من مزالق التعميم، وبحذر نقول، إن غالبية الشباب المتعلم الذين شملتهم الدراسة يوافقون على عمل المرأة غير المتزوجة، لكنهم يرفضون عمل زوجاتهم المستقبليات! ولذلك دلالة كبيرة وخطيرة لا تخفى على لبيب!

ومما يؤكد على اضطراب العقلية الشبابية وحيرتها بين الرؤية المتخلفة للمرأة المتجذرة في نفوسهم، والتي يؤطرها نمط التخلف السائد، وبين التربية الشكلية التي بقيت أشبه بقشور تجمّل الإنسان العربي من الخارج، دون أن تصل إلى جوانيته وأعماقه، فتحدث فيهما تغييرا. إن ٧٦.٩٪ من أفراد العيّنة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبليات على أنهن شريكات كاملات في الحياة، في الإنجاب وتربية الأولاد وعمل المنزل وتأمين دخل الأسرة، مما يعني ضمناً وصراحة الموافقة على عمل زوجاتهم المستقبليات! في حين أن ٢٣.١٪ من أفراد العيّنة الذكور ينظرون إلى زوجاتهم المستقبليات على أنهن شريكات محدودات في الحياة، بالإنجاب وتربية الأولاد وعمل المنزل فقط[١٩].

هذه النظرة المتخلفة إلى عمل المرأة، التي عجزت التربية الشكلية عن تفكيكها وتحطيمها، دليل فشل التربية ضمن إطار علاقتها بالمجتمع باعتبارها قادرة على تشكيله، تؤكدها الإحصائيات على المستوى العربي، حيث بلغت نسبة القوة العاملة للنساء العربيات ٢٥٪ فقط من مجموع النساء[٢٠]. ومعنى ذلك أن هناك ٧٥٪ من النساء العربيات في حالة عطالة لا يعملن! علماً بأن النسبة في البلدان النامية الأخرى بلغت حوالي ٣٩٪.

فالتربية إذن عجزت عن اجتثاث التخلف من أعماق الإنسان العربي، لأنها عاجزة عن تحطيم وتفكيك بنية نمط التخلف السائد، وذلك بسبب شكلانية التربية المستوردة التي انحصرت مهمتها في الإبقاء على نمط التخلف السائد وإعادة إنتاجه من جهة، وبفضل قوة بنية نمط التخلف السائد، بتحيزاته الثقافية والفكرية، وعلاقاته الاجتماعية المتجذرة في النفوس من جهة أخرى. وهذا ما جعل نمط التخلف السائد يطوّع التربية

المصلحة، وبالتالي يحدد ملامحها النوعية وفق متطلبات هذا النمط، وتصبح بحق «تربية من أجل التخلف»!!

هذا، ويمكن تحديد الملامح النوعية للتربية المطوّعة لخدمة نمط التخلف السائد بـ:

١ - ملمح التربية التلقينية.

٢ - ملمح التربية التطبيعية.

٣ - ملمح تقنين مفهوم التربية.

● **أولاً: التربية التلقينية**

- يعتبر التلقين الملمح الرئيسي للتربية المطوّعة لخدمة نمط التخلف السائد، وجوهرها الأساسي.

فالتلقين يعزز أشكال العلاقات الاجتماعية القهرية والتسلطية والأبوية، ويدعّم التحيّزات الثقافية والفكرية المتوافقة معها ضمن بنية نمط التخلف السائد. فهو ينمي لدى الأفراد منذ الصغر الطاعة العمياء والامتثال المطلق، ذلك لأن جوهر عملية التلقين تمارس بالضرورة من خلال علاقة تسلطية: سلطة المعلم لا تناقش (حتى أخطاؤه لا يسمح بإثارتها، وليس من الوارد الاعتراف بها) بينما على الطالب أن يطيع ويمتثل. هذه العلاقة اللاعقلانية تعزز النظرة الانفعالية إلى الوجود، لأنها تمنع الطالب من التمرس بالسيطرة على شؤونه ومصيره. وهي مسؤولة إلى حد بعيد عن استمرار الذهنية المتخلفة، لأنها تشكل حلقة من حلقات القهر الذي يمارس على مختلف المستويات المرتبية في حياة الإنسان المتخلف»[٣١].

ومن جهة ثانية، تولّد عملية التلقين بالضرورة - التفكير التقريري، أو الاتفاقي (الالتقائي). المتقارب، لدى الأفراد. وهذا النوع من التفكير يدفع الأفراد نحو قبول الأفكار والمعلومات الاتفاقية والتقريرية، أي التي تقرر وتتفق مع ما هو متداول ومعروف من قبل الجماعة العطالية، دون أن يكون بمقدرة الفرد الإتيان بأفكار أو توليد معلومات جديدة، لأن الفرد بطبيعته - ولا شعورياً - يتولّد لديه اتجاه نفسي نحو مجاراة الجماعة[٣٢]. وهذا هو جوهر «العظامية العرفانية»، باعتبارها الإطار المعرفي الجماعي الماضوي الوحيد المتاح أمام الفرد، وعلى الفرد الاستغراق عرفانياً في هذه المعرفة، أي

قبول الأفكار والتصورات والمعارف والتفسيرات المقررة مسبقاً، أو تتفق وتقرر هذه المعرفة العرفانية.

وهذا، من جهة ثالثة، يحوّل الأفراد وفق هذه العملية التلقينية إلى مجرد وعاء للمعلومات، وناقل، وليس مولّد لها. مما يكرّس اغتراب الأفراد نحو العلم والعالم والطبيعة من جهة، وتجرد الفرد، وبالتالي تفقده فرصة توجهه الجدلي نحو العلم والعالم والطبيعة، لأن التلقينية تسحق ذوات الأفراد لصالح الذات الجماعية العطالية، مما يفقدها فرصة وعي ذاتها، كذات أصيلة لها أفكارها وتوجهاتها ومواقفها الخاصة. وهذا ما يحدد دور الفرد في العملية التلقينية بالدور المتلقي والمطيع والممتثل فقط، وهو ما يتناسب تماماً مع بنية نمط التخلف عبر آليته الاندماجية، التطبيع الاجتماعي، التي تتجه من المجتمع إلى الفرد، حيث تحدد للفرد دور التلقي فقط.

ومن جهة رابعة، تضيّق التلقينية على الفرد حدود العالم ووعيه له، من خلال تعاملها مع الفرد، ليس على أساس أنه شخصية لها مقوماتها وخصائصها وتوجهاتها، لكن على أساس أنه فرد ضمن قطيع الأفراد يجب تدجينه وتطبيعه وفق ذوات مقننة ومنمطة ضمن حدود يرسمها نمط التخلف السائد. وهذا ما يولّد لدى الأفراد الإحساس بالعجز والعطالة والتشيؤ، وبالتالي، من خلال جهلهم بالواقع والطبيعة وقوانينها العلائقية يتحول العالم والواقع والطبيعة إلى وهم غيبي كبير، مما يكرّس النظرة الجبرية - العطالية أمام الواقع والطبيعة والعالم، لأن الفرد عدو لما يجهل.



ثم تأتي الامتحانات لتتكامل مع التلقينية، لتعزيز خضوع الأفراد للتسلط والقهر والأبوية، من خلال تأكيدها على الاستجابة النمطية المقننة والاتفاقية ـ التقريرية: يجب أن تكون كل إجابات ـ استجابات الطلبة نحو الأسئلة، واحدة، ومتفقة مع ما هو مقرر ومتداول مسبقاً من خلال المناهج. وهذا ما يدعّم آلية بنية نمط التخلف السائد، التي تعتمد على الاستجابة النمطية المقننة والمتفقة دوما مع ما هو متداول. وهذا ما يثبط التفكير الإبداعي، باعتباره استجابة غير تقليدية ومتنوعة نحو المشكلات والأزمات والمواقف.

وهذا، من جهة أخرى، خلخل العلاقة التي تربط الطالب بالكتاب، حيث ينظر الطالب إلى الكتاب باعتباره وعاء للمعلومات عليه استهلاكه ـ إهلاكه، في سبيل حصوله على الشهادة، وما أن ينال الشهادة، حتى تفقد المعلومات مبرر وجودها. وهو ما ساعد على بلورة ظاهرة الأميات بأنوّاعها المختلفة وهو أيضاً السبب الذي يقف وراء ظاهرة انحسار

القراءة لدى الشباب العربي[٢٣].

ثم يأتي أخيراً نظام القبول في الجامعات، التي تعتمد الدرجات في تقرير القبول، ليختم التسلطية والقهر والأبوية التي تمارس عبر التربية لتخدم نمط التخلف السائد، فمن يثبت تقريريته واتفاقيته وامتثاله الأعمى والمطلق لما هو متداول ومعروف من المعلومات مسبقاً عبر المنهاج، ينال رضا القائمين على السياسات التربوية ويكافأ بدخوله أعظم الكليات!!

• ثانياً: التربية التطبيعية

يقول «دوركهايم»: «في كل منا يوجد كائنان لا يمكن الفصل بينهما إلا على نحو تجريدي، أحدهما نتاج لكل الحالات الذهنية الخاصة بنا وبحياتنا الشخصية وهو ما نطلق عليه الكائن الفردي، أما الكائن الآخر فهو نظام من الأفكار والمشاعر والعادات التي لا تعبّر عن شخصيتنا بل عن شخصية الجماعة والمجتمع الذي ننتمي إليه كالعقائد الدينية والممارسات الأخلاقية والتقاليد القومية والمشاعر الجمعية من أي نوع، وهي تشكل في مجموعها الكائن الاجتماعي الآخر، وبناء مثل هذا الكائن الاجتماعي يمثل في نهاية المطاف هدف التربية وغايتها»[٢٤].

لكن، هل الإنسان المُراد تشكيله عبر التربية، والمقبول اجتماعياً، هو دوماً الإنسان المطلوب؟ بمعنى إذا كان نمط الحياة السائد في مجتمع ما نمطاً متخلفاً، كما في المجتمع العربي المعاصر، فهل يكون الإنسان المُراد تشكيله من قبل التربية هو الإنسان المتخلف، المتوافق مع نمط التخلف، وبالتالي تتحول حينئذ التربية إلى تربية تطبيعية لهذا النمط، ويصبح - كما يقول دوركهايم نفسه - هدف التربية تحقيق الإنسان لا كما خلقته الطبيعة، وإنما هو الإنسان كما يريد المجتمع أن يكون؟[٢٥].

فنمط الحياة السائد، وشكل العلاقة التي تربط التربية بالمجتمع، هما اللذان يحددان شكل الإنسان المُراد تشكيله. فإن كان نمط الحياة السائد نمطاً تطورياً يعتمد التغيير أساساً للاستمرار في الحياة والتواصل، فإن الإنسان المطلوب تشكيله هنا، إنسان يتوافق مع سيرورات التطور لنمط الحياة السائد، وبالتالي يكون مقبولاً اجتماعياً.

أما عندما يكون نمط الحياة السائد نمطاً متخلفاً يعتمد الثبات والتكرار والاتباع أساساً للاستمرار في الحياة، عندئذ تتحول التربية إلى تربية تطبيعية كما هو الحال في مجتمعنا العربي المعاصر.

فإذا كان المجتمع ينظر إلى المرأة نظرة احتقار ودونية ويحولها إلى موضوع للإشباع الجنسي، وهي نظرة نمط التخلف السائد، فإن التربية التطبيعية بدورها تعمل على تكريس هذه الرؤية، وتطبيع المرأة بما يتوافق وهذه الرؤية، أي تربية الفتاة بما يخدم نمط التخلف السائد، حيث السياسات التعليمية «تنشر أيديولوجية أن المكان الطبيعي للمرأة - حتى إذا تعلمت - هو البيت، على أساس أن أسمى وظائفها، الزوجية والأمومية. وفي كثير من المجالات تتردد بعض المدارس والكليات في قبول الفتيات، اللاتي تخصص لهن معاهد تعدهن لعدد من الوظائف التقليدية: كالتدريس، والتمريض، والحرف الأخرى مثل التطريز، وغيره من الفنون النسوية»(٣٦).

● ثالثا: تقنين مفهوم التربية

لقد اتضح معنا من خلال مناقشة الملمحين السابقين، أن التربية التي أريد منها تشكيل المجتمع باعتبارها قادرة على تشكيله وفق طبيعة علاقتها بالمجتمع، تحولت ضمن تلك العلاقة إلى جزء من بنية نمط التخلف السائد، فهي تربية مطوّعة لخدمته، تكرسه وتدعمه وتعززه في نفوس الأفراد، من خلال تحديد ملامحها النوعية بما يخدم هذا النمط ويعزز استمراريته.

وبما أن بنية هذا النمط المتخلف تعتمد بآلياتها، للحفاظ على تعزيز نمط التخلف في النفوس، على الاتباع والثبات والتكرار، أي الاستجابة النمطية المقننة، فإن ذلك ينعكس على تقنين مفهوم التربية بما يتناسب مع اتباعية نمط التخلف السائد.

وحتى التغيرات التي تطرأ بين الحين والآخر على التربية بجانبها العملي، فإن التغيير لا ينال الجوهر النوعي بقدر ما ينال الشكل.

وتقنين مفهوم التربية، مثله كمثل تقنين كل المفاهيم في الفكر العربي المعاصر، يعزز انفصال الفكر عن الواقع المعاش عبر قطيعة معرفية، وفي الوقت نفسه، يضفي على نمط التخلف السائد مشروعية استمراره.

المبحث الثاني

## المجتمع يشكل التربية

اتضح لنا في المبحث الأول من هذه الدراسة أن فشل المشروع التربوي العربي ببعده

النوعي يرجع إلى الاعتقاد الخاطئ بقدرة التربية على تشكيل المجتمع، وهو اعتقاد روج له الغرب طويلاً خدمة لمصالحه ومطامعه بالهيمنة والسيطرة.

هذا الاعتقاد الخاطئ جعل الدول العربية تعتمد الوسائل التربوية المعتمدة في الغرب، ظناً منها أن هذا التقليد للغرب سوف يؤدي بالضرورة في النهاية إلى تشكيل المجتمع العربي وفق أنماط الحياة السائدة في الغرب.

ولكن ما خفي على القائمين على السياسات التربوية العربية، أن التربية المعتمدة في الغرب هي تربية أصلاً شكلها المجتمع الغربي غايتها المحافظة على أنماط الحياة السائدة لديه، وبالتالي المحافظة على منجزاته ومكتسباته التي حققها. وهذه التربية إذا كان اعتمادها من قبل الغرب مبررا، لأنه حقق تطورات ومكتسبات على مستويات متعددة ومختلفة، وبالتالي الحفاظ على وضعية المجتمع بتطوراته وإنجازاته يستدعي بالضرورة اعتماد هذه التربية[٢٧]، فإن اعتمادنا نحن العرب لهذه التربية التلقينية مثل كارثة لنا! ذلك لأن هذه التربية التلقينية حافظت على نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، وبالتالي تحولت التربية إلى حامية لهذا النمط المتخلف وجزء من بنيته. وهنا يكمن الفشل الحقيقي للمشروع التربوي العربي.

فغاية التربية لدينا نحن العرب مختلفة اختلافا بينا عن غايتها لدى الغرب. ففي حين أن غاية التربية لدينا نحن العرب يجب بالضرورة أن تتجسد في تفكيك وتحطيم بنية نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، لأنه نمط يعيق تطور المجتمع العربي، فإن غاية التربية لدى الغرب عموماً هي المحافظة على المستوى الحضاري الذي وصل إليه. وهذا ما يجعلنا أمام حقيقة وهي أن المجتمع هو الذي يشكل التربية، ويحدد ملامحها النوعية تبعاً لبنية نمط الحياة السائد في ذلك المجتمع. وهي أصلاً مقولة انطلقت من العالم النامي[٢٨].

وعلم التربية يعطينا أمثلة كثيرة ومتنوعة على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية، وليس العكس، إن كان من الماضي البعيد أو من الماضي القريب.

ففي عصور ما قبل الميلاد، نجد أن مجتمع اسبرطة شكّل التربية الاسبرطية وصاغ مفهومها وحدد ملامحها بما يتناسب وبنيته الاجتماعية القائمة آنذاك، وهي بنية اجتماعية عسكرية شكلتها الظروف الاقتصادية والجغرافية والسياسية لولاية اسبرطة.

فالموقع الجغرافي لاسبرطة جعلها منعزلة اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً عن الخارج. وهذا ما جعل المجتمع الاسبرطي ينطوي على نفسه. وكان التفكير الوحيد لرجال

السياسة والمجتمع في اسبرطة يتركز على تشكيل جيش قوي يحمي البلاد من الخارج، ويدعم استقرارها بالداخل. فكان جلّ اهتمامهم التربوي يتركز على التربية التي تخدم بُنية المجتمع الاسبرطي، مما اختزل مفهوم التربية لدى الاسبرطيين إلى التدريبات العسكرية، والتمارين البدنية، وبعض الرقصات الحذرة التي تفيد المحارب لتجنب ضربات العدو المباغتة، والتي تساعد المحارب على الهجوم، في حين أن تعليم القراءة والكتابة والفنون وحفظ الأشعار لم تولها التربية الاسبرطية اهتماماً إلا بقدر ما يخدم إعداد الرجل العسكري المحارب والمتيقن دوماً استعداداً للحرب، وما تثيره في نفوس الأفراد من الاعتزال بماضي بلادهم وعظمة أبطالهم، وتثير بينهم الغيرة والمنافسة وتقوي فيهم الروح المعنوية أثناء الحرب. وهكذا نجد التربية الاسبرطية محدودة في أهدافها، جافة في أسلوبها، تؤكد التربية البدنية والتربية العسكرية على حساب التربية العقلية والفنية والأخلاقية. وعلى الرغم من نجاحها في المجال الحربي إلا أنها فشلت في المجال الثقافي والمجال السياسي والاجتماعي. إنها لم تساعد على ازدهار الثقافة والفلسفة والفنون الجميلة، فلم تنتج فناناً ولا فيلسوفاً واحداً[29].

وتعطينا أثينا مثالاً آخر على أن المجتمع هو الذي يشكل التربية ويصبغها بملامحه. فقد كان للموقع الجغرافي لأثينا المطلة على البحر أثره في ازدهار التجارة والانفتاح على الأمم الأخرى والثقافات مما فتح المجال لتبادل التأثير بين أثينا والأمم المحيطة بها، مما جعلها بحق ملتقى للثقافات والحضارات، وهذا ما هيأ مناخاً ملائماً لازدهار الثقافة والعلوم والفلسفة والفنون ونظم الإدارة، وهو ما ساعد على تبلور نمط للحياة يتسم بالانفتاح والتنوع في الثقافة والإدارة، مما انعكس على مفهوم التربية وحدد ملامحها النوعية[30]. ويعتبر أفلاطون ممثلاً بارزاً للتربية الأثينية التي شكلها المجتمع الأثيني، حيث حدد أهدافها في:

١ - تحقيق وحدة الدولة. فالدولة التي تمثلها أفلاطون كان من أغراضها هدم روح الفردية المتفشية في أثينا في ذلك الوقت، ولذلك كان يرى أن الغرض الأول للتربية هو تنمية روح الجماعة أو الإحساس بالشعور بالحياة الجماعية.

٢ - تنمية المواطنة الصحيحة في الأفراد، وذلك عن طريق إعداد الشباب بالمعرفة الدقيقة عن طبيعة الحكم وطبيعة الحق المطلق حتى يستطيعوا ممارسة الأعمال الرئيسية في الحياة المدنية والاجتماعية.

٣ - إعلاء العقل على الأمور الحسية، والروح على البدن، وذلك عن طريق إيقاظ

الملكة العاملة فيه.

٤ ـ تنمية الإحساس بالجمال ومحبة الخير.

٥ ـ تحقيق التناسق في شخصية الإنسان وذلك عن طريق التوفيق بين مطالب الجسم والعقل، والحياة التي تقوم على العادة وتلك التي تقوم على التفكير، والمصالح الفردية ومصالح الدولة.

٦ ـ إنتاج أطفال قادرين على حكم أنفسهم، يستطيعون بتفكيرهم التصرف في المسائل المتعلقة بسلوكهم وبذلك يوفرون على الدولة عبء إصدار تعليمات وقوانين تفصيلية في مثل هذه المسائل.

٧ ـ تمدين الأطفال وتطبيعهم اجتماعيا وتهذيب علاقاتهم بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالذين يحكمونهم[٢١].

وما قيل عن تشكيل المجتمع للتربية وتحديد ملامحها النوعية حسب نمط الحياة السائد فيه في العصور القديمة، يقال أيضاً في العصور الحديثة.

ففي العصر الحديث، القرن التاسع عشر، قرن النهضات العلمية والصناعية، نجد أن المجتمع قد شكّل التربية وصاغ مفهومها وحدد أهدافها وملامحها النوعية، بصبغته العقلانية والعلمية والصناعية، حيث يمكن أن نميز الملامح النوعية للتربية في المجتمعات الغربية آنذاك بـ:

١ ـ الإيمان بأهمية العلوم الحديثة في تحقيق الحياة الكاملة للفرد، وبأن الحياة والحظ والثروة والسعادة لكل فرد تتوقف إلى حد كبير على إلمامه بمبادئ العلوم الحديثة، وعلى فهمه للظواهر الطبيعية ولقوانين الطبيعة. فعلى معرفة وفهم العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلى حسن تطبيقها والاستفادة منها تتوقف رفاهية الفرد والمجتمع على السواء.

٢ ـ انتقاد التعليم القديم الذي يركز على دراسة تراث الماضي من أدب وتاريخ قديمين ولغة كلاسيكية ولاتينية وغيرها من المواد التي لا تمت بصلة إلى حياة الناس الحاضرة.

٣ ـ المناداة بضرورة إعطاء المركز اللائق للعلوم الطبيعية والبيولوجية في مناهج الدراسة لمختلف مستويات التعليم، وبضرورة تحسين وسائل دراسة هذه العلوم.

٤ ـ الإعلاء من شأن طريقة التجربة والملاحظة العلمية، ومن شأن الطريقة الاستقرائية، والدعوة إلى الاستفادة منها في عملية التدريس وتنظيم خبرات المنهج وعرضها.

٥ ـ الإيمان بأن مادة الدراسة ومحتوياتها أهم من الشكل أو الطريقة التي يتم بها تدريس المواد الدراسية. وفي تغليب أنصار الحركة العلمية لجانب محتوى المادة الدراسية على الشكل الذي تعرض به والطريقة التي تدرّس بها معارضة صريحة لأنصار نزعة التهذيب الشكلي الذين يغلبون جانب الشكل والطريقة على جانب المحتوى[٣٢].

وهكذا، فإن المجتمع كان دوماً على مر العصور يشكل التربية ويحدد ملامحها النوعية، «ذلك أن التربية القائمة في مجتمع من المجتمعات تتراءى وكأنها المعبّرة في النهاية عن المستوى الحضاري الذي وصل إليه ذلك المجتمع. ومن هنا تبدو المسؤولة عن ذلك المستوى ويبدو تجاوزها السبيل الطبيعي لتجاوزه»[٣٣].

ونحن العرب إذا ما أردنا أن نبني فلسفتنا التربوية، علينا ـ كما يشير إلى ذلك المربي الكبير عبدالدائم ـ ألا ننسى أن هذه التربية نتاج المجتمع بمقدار ما هي صانعته وخالقته. وهي لا تستطيع أن تغدو صانعة المجتمع إلا بمقدار ما تقوى على فعالية العوامل الأخرى الكامنة في المجتمع، والتي تشدّ التربية دوماً إلى الخلف. فالتربية لا تعمل في فراغ، وهي تتأثر بالبيئة الاجتماعية القائمة، (بشتى أشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) كما تؤثر فيها، ولا تقوى على أن تحدث أثراً بارزاً أو سريعاً في بنية المجتمع إلا إذا أحاطت علماً بتلك البنية ورسمت خطتها وسياستها الجديدة من خلال معرفتها بمقومات تلك البنية. والتغيير ـ أي تغيير ـ لا يستطيع أن يرسم ما ينبغي أن يكون إلاّ إذا أحاط علماً بما هو كائن، ولا يقوى على أن يخط تصوره الأمثل للأمور إلاّ إذا خبر أرض الواقع التي يعمل عليها»[٣٤].

فما هو جوهر نمط التخلف السائد في المجتمع العربي المعاصر، والذي على التربية أن تحيط به علماً، لكي تتحدد ملامحها النوعية في ضوء معرفتها به؟

### مقاربة لتحديد جوهر التخلف

لقد تعددت النظريات التي حاولت مقاربة التخلف وتفسيره، منها النظريات الاقتصادية التي تناولت مظهر التخلف وسماته المادية الملموسة من فقر وانخفاض مستوى الدخل، وانخفاض مستوى التعليم والصحة والخدمات... الخ، أو شكل الإنتاج والتخلف الصناعي والتقني..إلخ، إلى نظريات اجتماعية، التي تناولت مشكلة ازدياد السكان الناتج عن ظروف متعددة، منها انخفاض المستوى الثقافي، وانخفاض سن زواج المرأة... إلخ، وترى هذه النظريات أن زيادة عدد السكان، أو المشكلة السكانية، ترمي

بظلالها السلبية على كل نواحي الحياة وتؤثر فيها[٢٥].

على أن هذه النظريات والدراسات المتعددة حول التخلف، لم تستطع في كثير من الأحيان مقاربة جوهر التخلف، واكتفت باستقراء مظاهره الخارجية.

فإذا كان المظهر الخارجي للتخلف هو ذلك الاقتصاد البدائي والصناعات اليدوية البسيطة، فلا يعني ذلك أن التخلف يكمن جوهره في تخلف التقانة، بدليل أن الكثير من المجتمعات التي استوردت التقانة، أو حققت تطوراً صناعيا ملموسا، لم ينحسر التخلف فيها، بل بقي يتعايش جنباً إلى جنب مع التطور التقني والصناعي، وأن نمط التخلف أخذ يطوّع هذه الصناعات والتقانة لخدمته!

وازدياد عدد السكان الناتج عن الظروف التي سبق ذكرها، لا يعني أنه بمجرد ارتفاع المستوى الثقافي لمجتمع ما سنقضي على ظاهرة ازدياد عدد السكان التي تمثل مشكلة المشكلات للمجتمعات المتخلفة، بدليل أن ارتفاع المستوى الثقافي حقق تقدماً ملموساً في كثير من المجتمعات المتخلفة، لكن بالمقابل بقيت مشكلة ازدياد السكان تنمو باطراد جنباً إلى جنب مع ارتفاع المستوى الثقافي للسكان.

هناك جوهر التخلف، الذي تمثل الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والنفسية مجرد انعكاس خارجي له، ومعالجة هذه الظواهر الخارجية لا تحل مشكلة التخلف طالما بقي الجوهر الحقيقي للتخلف بلا معالجة، وبالتالي سيعيد التخلف إنتاج ظواهره.



وهذا الجوهر هو ما يسميه الباحث «فالان بيرفت» بـ «العقلية اللاتطورية»، كمقابل لـ «العقلية التطورية» السائدة في المجتمعات المتقدمة، حيث يقترح «بيرفت» للتمييز بين «عقلية تطورية» و«عقلية لاتطورية» كعامل «لامادي» لتفسير واقعة التقدم والتخلف التي تقف سائر العوامل «المادية» عاجزة وحدها عن تعليلها[٢٦].

والعقلية اللاتطورية، التي هي جوهر التخلف، هي المسؤولة مسؤولية مباشرة عن تخلف الصناعة والتقانة ووسائل الإنتاج والظواهر الاجتماعية وكل مظاهر التخلف الأخرى من اقتصادية واجتماعية ونفسية.. إلخ. وتغيير نمط التخلف وتفكيك بناه إنما يتجسد - تحديدا - في تغيير العقلية اللاتطورية، وليس تحقيق تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي، دون المساس بجوهر التخلف، لأن هذا التقدم لن يحقق نموا مستمرا، لأن العقلية التي تديره هي عقلية متخلفة لا تطورية. وهذا ما يفسر فشل معظم المشاريع التنموية المختلفة التي اعتمدتها الدول المتخلفة، لأنها مشاريع تدار وتحل المشكلات التي تعترضها

وإدارة أزماتها بعقلية لا تطورية. علماً بأن هذه المشاريع أصلاً أقيمت لإزالة مظاهر التخلف المادية دون المساس بجوهره.

فما هي العقلية اللاتطورية التي هي جوهر التخلف؟

جاء في معجم مفردات العلوم الاجتماعية: «أن العقلية اللاتطورية هي جملة العادات الفردية والجمعية في التفكير أو الحكم، علماً بأن العادة تستبعد إلى حد كبير التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة».

كما عرفها معجم علم الاجتماع بأنها: «جملة الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات العقلية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة بعينها»[٣٧].

فالعقلية اللاتطورية هي جملة الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات المختلفة التي تكونت نتيجة لحصار العقل العربي في مرحلة تاريخية معينة تحت ظروف متعددة، وأبقت هذا العقل أسيراً لتلك اللحظة من الحصار، مما جعله ينغلق على نفسه ويكتفي بما تكون دون المقدرة على إنتاج مكونات جديدة، وهذا ما جعله يعيد إنتاج مكوناته ويجترها حتى فقدت هذه المكونات مبرراتها الزمانية. لكنها، من جهة، بقيت متواترة لانعدام المقدرة لدى العقل العربي على إنتاج مكونات جديدة وبقيت مكوناته في مرحلة تاريخية هي نقطة التكرار والاجترار، ومن جهة ثانية، للمحافظة على بنيته ووجوده، لجأ العقل العربي إلى التقليد باعتباره استمرارا وتواصلا مع تلك اللحظة.

### الملامح النوعية للتربية المتشكلة من قبل المجتمع

إذا كان جوهر التخلف هو العقلية اللاتطورية، فإن التربية المتشكلة في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف، هي بالضرورة تربية ملامحها النوعية، ملامح عقلية ونفسية بالدرجة الأولى. وهذه الملامح النوعية العقلية والنفسية تهدف إلى بناء الفرد بناء متوازناً عقلياً ونفسياً، وبالتالي امتلاك الأدوات العقلية والنفسية التي تمكنه من تحطيم جوهر التخلف المتجسد بالعقلية اللاتطورية، وهذا، من جهة أخرى، يكسب العقل العربي صيرورات تطوره ونمائه في عملياته المختلفة، للانفلات من لحظة تكرار ذاته، وإعادة إنتاج مجتراته.

على أن هذا لا يعني إهمال الملامح الأخلاقية والفنية والجمالية... إلخ. ولكن دراسة كل هذه الملامح من منطلق مفهوم التربية الواسع والشامل، يضيق له المجال هنا... لذا

سنكتفي بدراسة الملامح العقلية والنفسية فقط دون غيرها لأهميتها، باعتبارها الملمح الرئيسي والنوعي للتربية المتشكلة من قبل المجتمع.

وهذه الملامح النوعية العقلية والنفسية للتربية هي:

أولاً: ملمح التربية النقدية.

ثانياً: ملمح التربية الإبداعية.

**• أولاً: ملمح التربية النقدية**

**. مفهوم النقد:**

لغويا: نقد أخو نقر ونقب ونقى نقه. والنقد / أو الانتقاد، هو النظر إلى الأمر لإظهار الزيف والعيب فيه، ومن ثم تمييزه عن الحسن، فهو يتناول الناحية الثانية من عمل الانتقاد، وذو صلة بأخيه ندّ، أي انه عزل لما ندّ عن الصواب، وإذا كانت إزالة السيئات ينقي الحسنات، فإن هذا مما يحقق معنيي أخويه نقي ونقه. ففي النقد معنيا عملية التقويم وعزل الحسن عن السيئ[٣٨].

فلسفياً: والمعنى الفلسفي لا يخرج عن دلالاته اللغوية. فالنقد بمعنى الفحص والاختيار. وقد استعمله «كانط» في مذهبه الفلسفي، فنقد العقل الخالص امتحان قيمته من حيث إنه يتوخى الحقيقة، ونقد العقل فحص قيمته من حيث إنه يدير العمل، ونقد الحكم امتحان العقل من حيث إنه ملكة، ولباب النقدية القول بأن هناك استعمالاً مشروعاً صحيحاً لتصورات الفهم الخالص ومبادئه، فهي تحدد اختصاص العقل وحدوده، وتلتمس شرائط كل معرفة عقلية، وتبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصوراتنا[٣٩].

والتربية النقدية تهدف إلى تربية ملكة النقد لدى الأفراد، أي القدرة على الحكم على الأفكار والتصورات والأحكام وتمحيصها، لمعرفة مدى توافقها عقلياً قبل اعتمادها.

فالعقلية النقدية لا تقبل «الأمور والحوادث كما تروى لها ولا تسرع إلى تصديقها، بل تعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة لترى مدى صحتها أو خطئها. لذا ألح «ديكارت» في قاعدته المشهورة «البداهة» على ألا يسلم المرء بأمر على أنه حق ما لم يتأكد بالبداهة أنه كذلك»[٤٠].

فالفكر النقدي الذي تسعى التربية النقدية لتشكيله لدى الأفراد، يمثل كبحاً

للاستغراق العرفاني في المنقول، من خلال نقد كل تجربة وكل تصور أو فكرة أو معتقد يتعرض لها الفرد، وبالتالي جعل العقل - والعقل وحده - هو فيصل الحكم. وهذا هو بداية الطريق لتحرير الفرد العربي من أسر العقلية اللاتطورية التي تستغرق في المنقول من أفكار وأحكام وتصورات جمعية على عواهنها، وبالتالي تعجز عن توليد الجديد وتبقيه ضمن قوقعة ما هو متداول ومعروف مسبقا.

ففي ظل نمط التخلف السائد، والتربية التلقينية المطوّعة لخدمته، تركز التربية على التلقين باعتباره سبيلا وحيدا لنقل المعرفة إلى الأفراد، مما يعني أنها تختزل الإنسان العربي وعملياته النفسية والعقلية بالذاكرة والتذكر باعتبارهما العملية النفسية - العقلية الوحيدة التي يتم من خلالها التلقي، أي أنها تحيل الإنسان العربي إلى وعاء للتلقي واغتيال كل فعالية ممكنة لديه، وهذا ما ينمي لديه منذ الصغر التفكير التقريري «الالتقائي»، الذي يقرر ما تختزنه الذاكرة في حدود اتفاقات التذكر دون المقدرة على التحرر من أطرها.

وهذا ما يهيئ للفرد، على المستوى الاجتماعي، السبيل الوحيد للاندماج في الجماعة من خلال الاستغراق العرفاني في التصورات والأفكار والأحكام... إلخ، التي تفرضها الجماعة على أفرادها، دون أن يمتلك الفرد المقدرة على توليد الأفكار والتصورات وإجراء المحاكمات العقلية من تحليل وتركيب... إلخ، إلا في حدود الاتفاقات التي تقرر ما تهيئه الجماعة.

أما التربية النقدية، على العكس، فإنها تنظر إلى الفرد على أنه مجموعة عمليات نفسية وعقلية، والفرد السوي هو الفرد الذي يتاح لكل عملياته النفسية والعقلية التنامي والتطور بشكل متوازن، والقيام بالعمليات على أكمل وجه.

وهناك طرق تعليمية كثيرة يمكن من خلالها تنمية ملكة النقد لدى الأفراد، حين تستبعد الطريقة التلقينية المقيتة باعتبارها مثبطة للنقد، ومنمّية للامتثال والخضوع.

والفكر النقدي يعتمد على عمليتي الإدراك والانتباه. وأفضل السبل لتنمية الإدراك والانتباه، هو جعل الأفراد يتوصلون إلى الحقائق والأحكام والتصورات عبر التجربة والنقد، من خلال طريقة التعليم عبر حل المشكلات، حيث تطرح مكونات المناهج على أنها مشكلات يراد إيجاد حلول لها، ويترك للطالب عبر تجاربه ومناقشاته لحل هذه المشكلات، الوصول إلى النتائج والقوانين والأحكام والحلول. ويمكن للمربي (المعلم) أن يوجه تفكير الطلاب نحو أنجع الطرق للوصول إلى الحلول دون أن يشعر الطالب

بذلك، ليشعر الطالب بأنه عبر جهده واستعمال عملياته النفسية والعقلية قد توصل إلى الحلول.

وهذه الطريقة تتطلب من الطالب استعمال العمليات النفسية والعقلية كافة، وبالأخص عمليتي الإدراك والانتباه. فلا يمكن حل مشكلة ما إلاّ عبر إدراك مكوناتها إدراكا كافيا. وهذا يفترض الانتباه إلى كل جوانب المشكلة، وإجراء عمليات التحليل والتركيب لمكوناتها، ثم وضع تصورات مفترضة للحلول، وأخيراً إجراء التجارب على هذه الحلول لاختبار صحتها والوصول إلى النتيجة النهائية، ومن ثم مناقشة الحلول مع الآخرين... وهكذا.

وهذه العملية التعليمية لا تحتاج إلى تغييرات جذرية بهياكل المؤسسات التعليمية، سوى إعداد المدرسين المؤهلين لذلك إعدادا جيدا.

ومن جهة ثانية، يصبح المنهاج وفق هذه الطريقة كمساعد وليس كأساس. فالمنهج «لا يمكن أن يكون إلا تقريبياً تجريبياً لما هو مطلوب في الحقيقة حين يصبح الطلاب منهمكين فيه. ولب النظام لا يمكن أن يكون إلا تواصلا فعالا للعقول المبدعة، ويرجع صدى حاجات وتحديات بعضها البعض»[11].



ومن جهة ثالثة، تستدعي هذه الطريقة، تغيير طريقة تقويم الطلبة، لتتيح للطلبة إبراز فعالياتهم الذاتية بشكل يحقق إحساسهم بذواتهم وبمقدرتهم، كذوات مستقلة عن الآخرين، لها أفكارها ومعتقداتها وتصوراتها، وبالتالي، على تحمّل مسؤولياتهم والتجادل مع العالم والواقع والطبيعة بفعالية.

**• ثانياً: ملمح التربية الإبداعية**

**- مفهوم الإبداع:**

كانت للدراسات التي قام بها عالم النفس الأمريكي «ج. ب. جيلفورد» أثرها الكبير في انعتاق الإبداع من أسر الاختبارات العقيمة، وبالتالي، إحداث تفريق واضح بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء من جهة، وبالتالي، إفساح المجال واسعاً أمام تطور مفهوم الإبداع من جهة ثانية.

الإبداع والذكاء: إن التفكير الذي تستثيره اختبارات الذكاء، هو تفكير التقائي أو اتفاقي، محدد وتقاربي، لأنه يلتقي - أو يتفق - مع إجابة مقررة بعينها مسبقاً، أو محددة

ضمن إجابات، وما على الرموز إلا المسير تجاهها... وفي هذه الحالة ينعدم التأمل أو الاختراع أو الإتيان بحل طريف، بل يحتمل - كما يقول جيلفورد - أن يصبح الحل - إذا كان طريفا - خطأ. وهذه الاختبارات في مصلحة ذوي التفكير النمطي (الالتقائي والتقاربي)، أكثر من ذوي التفكير المنتج والمبدع (الافتراقي)، إذ إن اختبارات الإبداع تتطلب التعددية في الإجابة والاستقلالية في التفكير. إن التفكير (الافتراقي) هو في جوهره تفكير مبدع[٤٢].

والتفكير الإبداعي، هو في أساسه تفكير افتراقي (أو تغييري)، متشعب، يتميّز بالبحث والانطلاق في اتجاهات متعددة، أي يتميّز بالتعامل بطرق ابتكارية وطريفة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان. وهذا النوع من التفكير هو ما غفلت عنه اختبارات الذكاء السابقة، على الرغم من أن الملاحظة العامة تلح علينا أن نميز بين المعرفة وبين الاكتشاف، بين القدرة على التذكر والاسترجاع وبين القدرة على الابتكار والاختراع[٤٣].

كما ويمتاز التفكير المبدع (الافتراقي) بالأصالة والجدة وسلاسة الأفكار والمرونة، والحساسية تجاه النواقص في العناصر المفقودة، والقدرة على إتقان العمل والتعريف من جديد. أما القياسات التقليدية للذكاء فتؤكد على التفكير الالتقائي، أي المحاكمة المنطقية التي تؤدي إلى أجوبة «صحيحة بعينها». إذن قياسات الإبداع تطالب بأفكار جديدة، بإجابات مبتكرة وغير تقليدية، وبالخروج عن المسالك المطروحة[٤٤].

على أن هذا التفريق بين مفهوم الإبداع ومفهوم الذكاء، لا يعني بطبيعة الحال أنه لا توجد علاقة تربط الذكاء بالإبداع. والواقع أنه لا وجود لإبداعية بارزة دون حاصل ذكاء مرتفع يبلغ (١٢٠) درجة على الأقل. ولكن الارتباط بين الإبداعية وحاصل الذكاء يتناقص بعنف فوق (١٢٠) درجة[٤٥]. وهذا الارتباط بين الإبداع والذكاء تؤكده الدراسات والأبحاث التي جرت في هذا الصدد، منها الدراسة التي تنسحب على الماضي، التي أجرتها «كاترين كوكس» بإشراف «تولمان»، حيث خلصت الباحثة بنتائج دراستها إلى أن غالبية العباقرة في التاريخ لم يكن حاصل ذكائهم مرتفعاً حيث تراوح ما بين (١٠٠ - ١٣٠) درجة. وبالمقابل، لم يبد على الكثير منهم أنهم ذوو مواهب يمكن أن تتبئ عن عبقرية مستقبلية[٤٦]. ويمكن اختصار العلاقة التي تربط الذكاء بالإبداع، بما توصل إليه «بيجات» في أحد أبحاثه من نتائج قائلاً: إن الأفراد الذين ينخفض مستوى ذكائهم العالي، في العادة لا يكونون مبدعين، أما الأفراد الذين هم في مستوى الذكاء العادي،

والذكاء العالي، يمكن أن يكونوا أو لا يكونوا مبدعين. ولهذا يمكن إيجاد نوعين من الذكاء: نمطي عقيم، وآخر إبداعي[٤٧]. وبمعنى آخر، فإن كل مبدع ـ بالضرورة ـ يجب أن يكون ذكياً (بحدود ١٢٠ درجة)، ولكن ليس من الضروري أن يكون كل ذكي مبدعاً.

المفهوم التطوري للإبداع: الإبداع بمفهومه الواسع والشامل، لم يعد يقتصر، حسب مفهومه التقليدي القديم، على إبداع نتاج أدبي أو علمي أو تقني... إلخ، وإنما امتد ليشمل ـ إلى جانب ذلك ـ كل استجابات الإنسان وطرق تعامله مع المشكلات وإدارته للأزمات واتخاذ القرارات بطرق ابتكارية وأصيلة، على جميع الصعد الحياتية، العامة منها والخاصة، النظرية والعملية معاً. وهذا المفهوم التطوري الواسع والشامل للإبداع، جعله ـ كما يقول ماكنون ـ ظاهرة متعددة الوجوه أكثر من اعتبارها مفهوماً نظريا محدد التعريف[٤٨].

ومقاربة الإبداع بحل المشكلات تعد تطورا فرضته طبيعة العصر الذي نحياه حيث يتسم بالتطور المتواصل والمتلاحق تقنياً ومعلوماتياً، مما يفرض على الإنسان إيقاعا متغيّرا، وهذا بدوره يحدث ارتباكا في استجابات الإنسان تجاه التطور والتغيير، وبالتالي، تتوقف استمرارية التغيير والتطور على نوعية استجابة الإنسان، مما حذا بالمقاربة بين حل المشكلات وطرق التعامل معها، بالإبداع، أي الاستجابة غير التقليدية والأصيلة، حيث اعتبرهما «جيلفورد» مظهرين بشكلان وحدة لما بينهما من نقاط مشتركة... يقول «جيلفورد»: حيث يكون هناك إبداع، فإنه يعني حلاً جديداً لمشكلة، على أن يتضمن هذا الحل بطبيعة الحال درجة معينة من الجدة[٤٩].

ونجد هذا التطور بمفهوم الإبداع لدى كل من الباحثين «نويل، وسيمون، وشو» حيث اعتبروا أن الإبداع كشكل راق للسلوك الإنساني يظهر في حل المشكلات، ويرون أن حل المشكلات يعتبر إبداعاً إذا ما حقق توافقاً مع واحد أو أكثر من الشروط التالية:

١ ـ أن يمثل إنتاج التفكير جدة وقيمة (سواء للفرد أو بالنسبة للثقافة).

٢ ـ التفكير اللااتفاقي، أي التفكير الذي يغير أو ينفي الأفكار المقبولة مسبقا.

٣ ـ التفكير الذي يتضمن الدافعية والمثابرة والاستمرارية العالية التي تظهر على مسار العمل بشكل منقطع أو مستمر، والذي تكمن فيه القدرة العالية لتحقيق أمر ما.

٤ ـ تكوين مشكلة ما تكويناً جديداً[٥٠].

على أن هناك من الباحثين من سعى إلى إيجاد مستويين للإبداع، مستوى عام يشمل

مفهوم الإبداع التطوري، ومستوى خاص تقليدي مثل عالم النفس والتربوي الروماني «الكسندرو روشكا»، حيث تبنى المفهوم الواسع والشامل ـ التطوري، للإبداع، وقرنه بحل المشكلات، لكنه، من جهة ثانية، أبقى على المستوى التقليدي المحدود للإبداع... يقول «روشكا»: إن الإبداع حصراً هو النشاط أو العملية التي تقود إلى إنتاج يتصف بالجدة والأصالة والقيمة من أجل المجتمع. أما الإبداع بمعناه العام (الواسع) فهو إيجاد حلول جديدة للأفكار والمشكلات والمناهج[4].

فالابداع ـ بمفهومه التطوري الواسع والشامل ـ هو في جوهره تنوّع في الاستجابة، أي خروج عن الأفكار والتصورات والمعتقدات والمواقف والأحكام المتداولة. وهذه الاستجابة تمتاز بالطرافة والمرونة والأصالة والجدة.

والتربية الإبداعية تهدف إلى تربية الإبداع، بمفهومه الواسع والشامل، لدى الأفراد، ليمتلكوا المقدرة الإبداعية على الاستجابة المتنوعة والطريفة، التي تمتاز بالجدة والأصالة والمرونة، تجاه المشكلات والمواقف والأزمات... إلخ.

وإذا كانت التربية النقدية تمثل كبحاً للاستغراق العرفاني في المنقول، وبالتالي، إحداث فراغ في استجابة الفرد ـ وهي في الأصل استجابة نمطية مقننة في ظل نمط التخلف السائد ـ فإن التربية الإبداعية تهيئ استجابات متنوعة وطريفة، أي تملأ الفراغ الذي أحدثته التربية النقدية بكبحها للاستغراق العرفاني في المنقول. وهذا ما يجعل التربية النقدية والتربية الإبداعية متلازمتين ومتكاملتين، تكمل إحداهما الأخرى وتتعزز بها.

### ولكن هل تربية الإبداع ممكنة؟

لم يعد دأب الباحثين النفسيين والاجتماعيين الآن منصبا على اكتشاف الإبداع لدى الأفراد، كما في الماضي القريب، وإنما أخذت جهودهم تتركز الآن على تربية الإبداع لدى الأفراد. وتشير «آنستاري» إلى أن المؤشرات تشير في الوقت الحالي إلى تزايد الاهتمام باتجاه تكوين العبقري، أكثر من اتجاهها نحو تمييزه وكشفه. كما كتب «تايلور» أيضاً يقول: «إن التغيير في العوامل البنائية للبرامج التربوية وشروط المحيط يمكن أن يحرض النشاط الإبداعي، وأن يترك مشكلة تمييز الفرد المبدع». وهناك أفكار مشابهة عرضها «أوزبورن» حيث يقول: «حتى وقت قريب كان يعتقد أن الشخص يمكن أن يكون مبدعاً أو غير مبدع، وبهذه النظرة لا نضيف شيئاً. أما الآن فقد أكد البحث العلمي على

أن الاستعدادات المبدعة يمكن أن يتم تكوينها وتطويرها»[٥٢].

وهناك دراسات وأبحاث تجريبية كثيرة قامت وثبت من خلالها أن الإبداع يمكن تكوينه وتربيته، منها البحث التجريبي لتربية الإبداع حول الاستقلالية والأصالة، الذي إجراه «ميهاليفتش» ومعاونوه.

وقد انطلق الباحث ومعاونوه من أن أي فعل من قبل التلاميذ يشير إلى أنه قد تم بطريقة استكشافية، أو أعادوا بناءه بناء جديداً أو اكتشفوا عبر جهودهم الشخصية شيئاً ما يعدّ فعلاً إبداعياً. وقد اعتبر الباحثون أن ظهور حب الاطلاع والحيوية والتصور الفني والاتجاه نحو النشاط والبحث والحاجة إلى النجاح والتقويم... الخ هي المحركات الأولية لأي فعل إنتاجي أصيل عندما تتم بصورة تلقائية لدى الطفل. وبالتالي، ينبغي أن تكون وفقاً لما يراه الباحثون على أنها نقطة الانطلاق العاطفية والدافعية في عملية التعليم لتربية الاستقلال والأصالة.

وقد تم تنظيم صفوف تجريبية في مختلف المواد، جهزت بالدروس والنشاطات والألعاب التي تلائم الإمكانيات العقلية والعاطفية والدافعية للتلاميذ. وقد تم تحضير مناخ حر يحقق فيه التلاميذ حب اطلاعهم الطبيعي وحاجتهم للاستقلالية والنشاط والراحة وقد استخدمت وسائل متنوعة جداً في الاختبارات، مثل إعداد حكاية أصيلة مستوحاة من لوحة مرسومة، ووضع خاتمة لحكاية يبدأها المجرب (المربي) على أن تكون متعددة وبنهايات مختلفة... إلخ. وقد تمت معالجة المعطيات وتحليلها انطلاقا من الطلاقة والمرونة والأصالة. وقد نفذ البحث على مسار أربع سنوات، من الصف الأول الابتدائي حتى الرابع ضمناً.

وعلى العكس خضعت الصفوف الضابطة للتعليم العادي التقليدي. وقد استنتج ظهور الاستعدادات المبكرة لدى تلاميذ الصفوف التجريبية، وظهور الدوافع الذاتية الأصيلة، والميل إلى البحث والحيوية في الاطلاع، مقارنة بتلاميذ الصفوف الضابطة. وقد اعتبر الباحثون أن دراستهم قد كشفت عن إمكانية المدارس في جذب وإثارة وفتح القنوات لتطوير إبداع الأطفال حتى لو لم تحصل تغييرات جذرية في بنية المدارس وبرامجها التعليمية. ونشير إلى أن انقطاع البرامج التجريبية للتلاميذ في تربية الإبداع قد سببت تأخرا واقترابا في المستوى من تلاميذ الصفوف الضابطة[٥٣].

وهناك طرق تدريسية كثيرة يمكن اعتمادها عوضا عن الطريقة التلقينية، أثبتت البحوث التجريبية جدواها في تربية الإبداع، منها الطريقة البحثية، وطريقة التعليم عبر

حل المشكلات، وطريقة الاكتشاف.

وهناك تجربة غنية نسبياً في أدبيات علم النفس وممارساته العملية حول إمكانيا التربية، ونشير إلى النتيجة البنّاءة التي استخلصها «كاليمات وشيرياك»: «بأن تطبيق الطرائق الحديثة في التعليم تستلزم من التربوي الممارس الهدوء والصبر إزاء النتائج التي يتم الحصول عليها، حيث إن النتائج المرجوة لا تظهر مباشرة، بل تحتاج لفترة طويلة من التمثل والاعتياد من قبل التلاميذ، لأن تأثير الطريقة التقليدية لا يزال حاضرا موجودا. ويؤكد الباحثان على أن تنظيم هذه الطرائق في إطار عمل الجماعات في التعليم عبر الاكتشاف هو تنظيم مفيد ويمكن تعميمه، ولكن فعالية هذه الطرائق التربوية مرتبطة بالإعداد العلمي التربوي للأستاذ الذي يدرك كيفية تنظيم نشاطات التلاميذ والسيطرة الكاملة على طرائقه التعليمية.. ومن ضمنها الطرائق الحديثة، بحيث يهيئ الظروف المناسبة من أجل أن يكون التلميذ ملاحظاً يعتمد على جهده الشخصي، ويبحث ويكتشف حقائق الموضوعات وظواهر العالم المادي(٥٤).

كما أن العوامل المؤثرة في الإبداع، إن كانت عقلية مثل: الذكاء والاستعدادات الخاصة، أو عوامل غير عقلية مثل مظاهر الدافعية والمزاج والطبع، فقد أثبتت الأبحاث التجريبية أنه يمكن تنميتها وتربيتها، خصوصاً عندما تكون التربية ملائمة ومشجعة للإبداع منذ الصغر.



إن التربية الحقة هي التي تقود إلى الإبداع، متخذة بعين الاعتبار تربية التلاميذ والطلاب كلهم انطلاقاً من الإمكانية التي تقول: إن تربية الإبداع ممكنة لأي شخص طبيعي عادي من وجهة نظر عقلية. وتوجد اليوم براهين كثيرة على أن أي شخص عادي يمكن تطوير الإبداع لديه بقليل أو كثير، بهذا الاتجاه أو ذاك.

ففي فترة المراهقة عندما تبدأ الاستعدادات والاهتمامات بالظهور والتمايز ـ وأيضاً في فترة التعليم الجامعي - ينبغي أن يشجع التلميذ أو الطالب على اختصاص معين وفق ما يظهره من ميل لذلك. إن جذب الانتباه لكل المواد بصورة متساوية يمكن أن يعيق ظهور الاستعدادات والموهبة في مجال معين، فلكل شخص ميل لهذا الاتجاه أكثر من غيره(٥٥).

وفي بحث حول تربية العوامل غير العقلية، تقول الباحثة «ستويكا» بإمكانية تربيتها، لكن بصبر وتأني وإذا ما لاقت العوامل العقلية في الذكاء، مثلاً، صعوبة تكوين الاستعدادات اللازمة ـ كما تقول الباحثة ـ يمكن تعويضها عن طريق الخصائص غير

العقلية. وفي الحقيقة أن الخصائص الانفعالية والدافعية وسمات الطبع تتأثر بصورة كبيرة بالمؤثرات الاجتماعية والتربوية، ولكن الذكاء أيضاً يمكن أن يتأثر بهذه المؤثرات أكثر مما كان يعتقد من قبل. وتجذب الباحثة الانتباه بصورة متماسكة إلى أن أي فرد يمكن أن يصبح فعالاً إذا تم تشجيعه على تعلّم طرائق التفكير والوسائل العقلية المرنة والعملية[51].

ولتفاعل الفرد بالبيئة الاجتماعية أثره الكبير في ذكاء الفرد وقدراته العقلية، وأدبيات علم النفس الاجتماعي حافلة بالأمثلة.

ففي بحث تجريبي حول أثر البيئة الاجتماعية على ذكاء الفرد لكل من الباحثين «بيركس، وفريمن، وليهي»، خلصوا إلى أن للبيئة الاجتماعية التي يتفاعل الشخص معها تأثيراً في تحديد قدراته العقلية غير أن هذا التأثير ضئيل لا يكاد يزيد عن ٢٠٪.

كما أن الباحث «سيرل بيرت» ينتهي ببحث له إلى أن البيئة تساهم بما يقرب من ٢٥٪ من ذكاء الفرد، وهو ما انتهى إليه «بيركس» من قبل... والخلاصة أن أحداً من الباحثين المحدثين لا يستطيع أن ينكر أن الذكاء والقدرات الخاصة والاستعدادات تعتبر إلى حد ما استجابات تراكمية نتيجة لتفاعل الشخص مع بيئة اجتماعية ذات خصائص معينة[47].



خصائص العقلية التطورية

بعد هذا العرض لملامح التربية النوعية، النقدية والإبداعية، اللتين تتجسد غايتهما في تحطيم العقلية اللاتطورية للأفراد، وإكسابهم العقلية التطورية، وهو ما يعني ضمناً تفكيك بنية نمط التخلف السائد، نتطرق إلى هذه الخصائص التي تسعى التربية إلى إكسابها للأفراد، وهذه الخصائص هي:

**أولاً: التفكير المنطلق:** إن الخاصية الأولى لذوي العقلية التطورية هي تفكيرهم المنطلق، المتشعب، الذي يتيح للشخصية ذات التفكير التطوري التنوع باستجاباتها تجاه المشكلات، وبالتالي، إنتاج أكبر قدر ممكن من الحلول والأفكار لها. وهذا القدر من الأفكار والحلول، هو قدر كمي، يتصف بالطرافة والمرونة والأصالة. ذلك لأن التفكير المنطلق (الافتراقي)، هو بطبيعته، بحث في اتجاهات متعددة وطرق متشعبة، مما يعني أنه يمنح الشخصية ذات العقلية التطورية مجالاً واسعاً من الحرية والتقصي والبحث، وبالتالي، التعامل مع المشكلات بجوانبها المختلفة، وبطرق متنوعة. وهذا ما يؤدي إلى

التنوع في الحلول وابتكاريتها والتي تمتاز بالطرافة والأصالة.

والتفكير المنطلق - كما يؤكد «جيلفورد» - يرتبط بالمعلومات المحفوظة ارتباطاً شديداً، وبالشكل الذي تكون عليه المعلومات محفوظة تتعلق فعالية تحقيقها واستخدامها. ويشير «روشكا» إلى أن إثراء المعارف لا يرتبط فقط بتراكم المعلومات، بل - بشكل أساسي - بامتلاك بناها الداخلية وتنظيمها، وفهم العلاقات الموجودة بينها. وتنظيم المعارف المتنوعة المتراكمة في نظام ترابطي تعددي، بحيث تؤدي إلى مرونة الأفعال والعمليات العقلية، وإلى تحقيق المركبات المتنوعة. فالذاكرة المخزنة في التفكير المبدع ليست تحقيقا بسيطا لإعادة الإنتاج، بل هي إعادة الإنتاج والتحقيق عبر النقلة أو التحويل[58].

**ثانيا: مرونة التفكير:** ويقصد بها «جيلفورد» قدرة المبدع على تغيير وجهته الذهنية [أي قدرته على التحرر من القصور الذاتي والأفكار النمطية]، وتمكنه من الدوران حول العقبات الداخلية (المزاجية والعقلية) والخارجية (الاجتماعية والبيئية). إن المرونة شرط أساسي للإبداع، لأنها تعني القدرة على التحكم والتغيير والمواجهة وتعديل الموقف وإعادة التنظيم، وكلها شروط ضرورية وأساسية للإبداع[59].

أما «روشكا» فقد اعتبرها الركن الأساسي للإبداع، حيث يفهم أنها «إعادة البناء السريع والمناسب للمعلومات والأنظمة المعارف وفقاً للمتطلبات المستجدة، وتغيير شكل الصياغة عندما لا يبرهن الشكل السابق على فعاليته». ويقابل المرونة، على العكس، صلابة أو جمود التفكير الذي يعني الإبقاء على المحاولات الجديدة على وضعها السابق، والبقاء في إطار المشكلات المحلولة مسبقا دون البحث عن جديد، حيث لا يستطيع الفرد أن يرى بعيداً تبديل الحل أو تغييره. وبتعبير آخر، فإن الجمود أو الصلابة تعني النمطية في التفكير[60]. والمرونة كما يرى «روشكا» ترتبط بالمثابرة والبحث عن الحلول، وكل موضوع إبداعي لا يخلو من ذلك يكون سطحياً وضعيفاً. فالمرونة تتضمن بالدرجة الأولى تنوّع الرؤية كشكل وتقنيات إعداد المشكلة.

**ثالثاً: الامتدادية والانفتاح على الخبرات:** لقد أكد «روجرز» على الامتدادية والانفتاح على الخبرات كشرط أساسي من شروط الإبداع البنّاء لدى الشخصية المبدعة. ويعرفها بأنها «فقدان التصلب وإمكانية النفاذ من قيود المفاهيم والمعتقدات، والمدارك والفرضيات. وهو يعني التساهل تجاه الغموض حيث يوجد الغموض. كما تعني القدرة على تلقي الكثير من المعلومات المتناقضة دون أي حواجز. كذلك تعني ما يدعوه علماء دلالات الألفاظ بصورة عامة بـ (التوجه الامتدادي)»[61].

إن الشخصية ذات العقلية التطورية، من خلال امتداديتها، لا تعترف بوجود حقائق مطلقة نهائية لا تقبل الجدل أو التجريب، سواء كانت هذه الحقائق مفاهيمية أو اعتقادية او إدراكية أو افتراضية. وهذا، من جهة أخرى، يتطلب من الشخصية ذات العقلية التطورية الانفتاح الكامل على أنواع الخبرات والمعلومات الموجودة خارج الذات دون أدنى حواجز أو قيود داخلية تعيق - أو تشوّه - وعيها، مما «يسمح لكل حافز بالانتقال، وبكل حرية، عبر جهازه العصبي دون أن يتعرض لأي تشويه من قبل أي عملية دفاعية وقائية. وسواء أكان منشأ الحافز من البيئة، نتيجة تأثير شكل أو لون أو صوت في الأعصاب الحسية، أو كان منشأه الأحشاء، أو تأثير ذكرى مرت في الجهاز العصبي المركزي، فإنه يوضع في متناول الوعي. وهذا يعني أنه بدلا من أن يدرك المرء ويلاحظ الأشياء وفق تصنيفات محددة مسبقاً، فإنه يعي هذه اللحظة المعاشة كما هي، وبذلك يكون زاخراً بالحيوية تجاه كثير من الخبرات التي تقع خارج التصنيفات المعتادة»[٦٢].

**رابعاً: التفرد وتحقيق الذات:** أكد أصحاب النظرية «الدافعية» على امتلاك دافع تحقيق الذات ودوره في النشاط الإبداعي، وجذور مبدأ «تحقيق الذات» تعود إلى الفلسفة الوجودية، وهناك الكثير من الباحثين يرجعونها إلى أبعد من ذلك بكثير.

إن المجتمع - كما مرّ معنا في بحث التطبيع الاجتماعي - يسعى إلى تقنين ونمنطة ذوات الأفراد ضمن ذوات نمطية تتوافق ومعطيات نمط التخلف السائد، وبالتالي، تكون مقبولة اجتماعياً. لكن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية ترفض هذه الذات وتكافح ضد نمنطتها، عبر استفزاز الذات الأصيلة وإمكانياتها الدفينة، رافضة الانصياع للقطيع، محاولة إبراز ذاتها الأصيلة، حيث إن الذات باعتبارها الجزء الأكثر نمائية والأكثر تطورا وإبداعا من الأنا الواعية للشخصية، يتم إبراز تفردها وتمايزها خارج القوالب النمطية التي يراد أن تتقوقع بداخلها[٦٣].

إن الشخصية المبدعة ذات العقلية التطورية، تصبح شخصية فعالة عبر رفض النمطية المقننة وفق مستوى اتفاقي تقاربي (التقائي) محدد يفرضه المجتمع، وعبر استفزاز الذات الأصيلة، وتحقيق تفردها وتمايزها خارج قوالب التقنين التي يراد التقوقع بها. فهي تحقق الانتقال بالشخصية ذات العقلية التطورية من مبدأ القوة إلى مبدأ الفعل. وهذه النقلة تتم بفعل الذات، عبر الفعل الإبداعي والنشاط المتمايز والمتفرد خارج قوالب الاتفاق.

ومن جهة ثانية، فإن رفض الذات النمطية والمقننة، واستفزاز الذات الأصيلة

بإمكانياتها الدفينة، يحقق للذات الأصيلة وعيها لذاتها، وبالتالي، وعيا لقدرتها على القيام بنشاط هادف وتحمل المسؤولية، وفي الدخول في علاقات مشتركة مع المجتمع والطبيعة والعالم من موقع الذات الأصيلة، فتستشعر المشكلات الملحة التي يواجهها المجتمع، و«الإحساس بمظاهر النقص والقصور والضعف الكامنة في الأشياء، وأيضاً ما هي الثغرات الظاهرة والكامنة في مجال معين من المعرفة الإنسانية، ثم أيضاً قدرة هذا المبدع على اقتراح حلول إبداعية، أو تقديم أعمال إبداعية تمثل حلوله، أو وجهات نظره التي يراها مناسبة لإكمال النقص والتغلب على القصور، وتقوية الضعف وسد الثغرات»[64].

**خامساً: الأصالة:** ويقصد بها «جيلفورد» القيام باستجابات غير معتادة وغير مألوفة، أو القيام بتداعيات بعيدة لأفكار أو موضوعات معينة[65].

والحكم هنا نوعي وليس كمياً كما هي سمة التفكير المنطق. فنحن «يمكننا الحكم على الفكرة بالأصالة في ضوء عدم خضوعها للأفكار الشائعة وخروجها على التقليدي وتميزها، والشخص صاحب التفكير الأصيل هو الشخص الذي ينفر من تكرار أفكار الآخرين، وحلولهم التقليدية للمشكلات»[66].



### المبحث الثالث

### التربية والتنمية

إذا كانت التربية المتشكلة من قبل المجتمع والمحددة ملامحها النوعية في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف السائد، هي تربية لتحطيم وتفكيك هذا النمط، فإن هذا يستدعي وجود نمط انتقالي بديل لنمط التخلف الذي سيتحطم بفضل التربية، يتكامل ويتلازم مع التربية، وهذا النمط الانتقالي البديل هو التنمية.

وقبل بحث مفهوم التنمية، كنمط انتقالي بديل، وتكاملها وتلازمها مع التربية، لا بد من إلقاء نظرة على المشهد التنموي العربي، حيث يواجهنا التساؤل المشروع حول أسباب فشل، ولا فعالية التنمية العربية، وتحولها إلى مجرد مشاريع شكلية تفتقد مقومات التنمية.

يرجع فشل التنمية العربية إلى سببين أساسيين هما:

- المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستيرادي.
- الانفصال الحاد بين التنمية والتربية.

**أولاً: المفهوم القاصر للتنمية / المفهوم الاستيرادي:** لقد سعى الغرب إلى عولمة نمطه التموي باعتباره حقق نتائج مهمة على مستويات مختلفة، في المجتمعات الغربية، وبالتالي، «وجوب سلوك الدول النامية للأسلوب نفسه الذي سلكته الدول الغربية المتقدمة، وتنادي بحلول اقتصادية تقوم على أساس من النمو لإعطاء إشارة الانطلاق لمسيرة التنمية، مسيرة تكون مماثلة لتنمية أوروبا وأمريكا الشمالية. وبالتالي فإن ما كان صالحاً للدول الغربية في القرون الماضية، يبقى تبعاً لهذه النظريات صالحاً بالنسبة للدول حديثة الاستقلال»[٦٧].

وقد وجدت الدول النامية في تلك السياسات التنموية الغربية سبيلا سريعاً وجاهزاً لتحقيق النمو، فراحت تستورد هذه السياسات حيناً، وتقلدها في أحايين كثيرة. ولكن إثبتت التجارب فشل هذا النموذج الاستيرادي للتنمية في البلدان النامية عامة والوطن العربي خصوصاً، «سواء منها تلك التي اتبعت طريق التطور الرأسمالي الحر، أو تلك التي اتبعت ما سمي بطريق التطور اللارأسمالي أو الاشتراكي أو (الرأس بلا رأسماليين كما سماه سمير أمين)... فشلت لأنها اتبعت طريق (التحديث Modernization) أي محاولة تقليد الطريقة التي سارت عليها الدول الصناعية المتقدمة، ولم تأخذ الخصائص المحلية، إضافة إلى خصائص المرحلة التي تجرى فيها عملية التنمية، بعين الاعتبار»[٦٨].



ومن جهة أخرى، أدخلت هذه السياسات التنموية المستوردة البلدان النامية في تبعية الحلقة المفرغة التي تعاني منها الآن معظم البلدان النامية، «دخلت ضمن حلقات أشد قسوة وشدة من ذي قبل من التبعية والإلحاق، وقد استنفذت كل طاقاتها الاقتصادية والاجتماعية في سبيل نسج شبكة محكمة حول نفسها من الارتباط القسري مع خارج استمر في استنزافها وتقييد حركة نموها بما يتلاءم مع مصالحه»[٦٩].

**ثانياً: الانفصال الحاد بين التنمية والتربية:** ثم يأتي الانفصال الحاد بين التنمية والتربية في ظل نمط التخلف السائد، كسبب آخر لفشل التنمية العربية.

فالتربية في ظل علاقتها بالمجتمع، باعتبارها قادرة على تشكيله، جرى تطويعها ـ كما مرّ معنا في المبحث الأول ـ من قبل نمط التخلف، فتحولت إلى جزء من بنيته، تدعمه وتعززه، مما جعل التربية تقف موقف المناهض للتنمية، إلى جانب نمط التخلف السائد. والتنمية بصراعها الحاد مع نمط التخلف، باعتبارها نمطاً انتقاليا بديلا، لن تقوى على حسم الصراع لصالحها، لأن التربية التي من المفترض أن تتكامل وتتلازم معها، هي في

موقف المناهض إلى جانب نمط التخلف السائد.

ومن جهة أخرى، وكما استطاع نمط التخلف تطويع التربية لصالحه ولخدمته، بدأت بوادر تطويع التنمية لصالحه. ويتضح ذلك جليا من خلال إدارة التنمية بعقلية متخلفة، أي بعقلية لا تطورية، في إدارتها وحل المشكلات التي تعترضها، وتذليل الصعوبات والأزمات التي تواجهها... إلخ.

وهذا الانفصال الحاد بين التربية والتنمية، حيّد التربية وفرّغها من جوهرها الفعّال، مما ساعد على إفراز ظواهر الفراغ التربوي الذي يعاني في ظلها أفراد المجتمع العربي عموماً، والشبيبة العربية بدرجة خاصة[٧٠].

فالتنمية مثلها مثل التربية، يجب أن تتشكل في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف السائد، وبالتالي لتكون نمطاً انتقالياً بديلاً، يجب أن تكون لها بنيتها الداخلية، بتحيزاتها الثقافية والفكرية، وعلاقاتها الاجتماعية. فهي عملية «تغيير حضاري، بديل اجتماعي واقتصادي، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين - للواقع التاريخي... الذي عاش ويعيش في المجتمع، فهي تغيير لنمط الحياة، ولطريقة ممارستها، ولأسلوب تصورها... تغيير في علاقات الإنسان بالبيئة الطبيعية وبالبيئة الاجتماعية معاً. تغيير يتناول أساليب الإنتاج الاقتصادي، وأنماط السلوك الاجتماعي، ويتناول المهارات المادية والقيم الخلقية»[٧١].

والتنمية، بهذا المفهوم، باعتبارها نمطاً انتقاليا بديلا، تتكامل وتتلازم مع مفهوم التربية المتشكلة في ضوء معرفتها ببنية نمط التخلف السائد. فلا تنمية تقوم بلا تربية، ولا تربية بلا تنمية، فكلاها عمليتان غايتهما مشتركة.

## الهوامش والمراجع

(١) للاطلاع على هذا التطور الكمي، من ازدياد عدد التلاميذ والطلاب والاتساع الكمي بالمباني والمؤسسات التعليمية والكوادر، يراجع:

ـ عبدالدائم (الدكتور عبدالله)، «التربية في البلاد العربية: حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها»، منشورات دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨٣، ط ٤ (مزيدة)، مواطن متفرقة من الكتاب.

(٢) علي (سعيد إسماعيل)، «فلسفات تربوية معاصرة»، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت: يونيو / حزيران ١٩٩٥، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٩٨، ص ١٦٢.

(٣) سلوم (توفيق ـ ترجمة)، «المعجم الفلسفي المختصر»، منشورات دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٦، ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

(٤) مجموعة من الكتاب، «نظرية الثقافة»، تر: الصاوي (علي سيِّد)، مر / تقديم، يونس (الفاروق زكي)، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت: يونيو / تموز ١٩٩٧، سلسلة عالم المعرفة/العدد ٢٢٣، مواطن متفرقة من الكتاب، خصوصاً المقدمة.

(٥) مجموعة من الكتاب، (م. س)، ص ٢١.

(٦) اليوسف (أحمد إبراهيم) ، «التفكير ومعوقات التفكير لدى الشباب العربي»، دراسة منشورة في مجلة المعرفة ـ وزارة الثقافة / دمشق (العدد ٣٩٩ / كانون الأول) ١٩٩٦، ص ٩٣. حيث تجد فيها تحليلاً لغوياً وفكرياً لهذه المقولة الجبرية ـ العطالية.

(٧) سويف (مصطفى)، «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي»، منشورات مكتبة الأنجلو المصرية ـ مصر ١٩٦٦، ط ٢، ص ٥٧.

(٨) مجموعة من الكتاب، (م. س)، ص ٢١.

(٩) حجازي (مصطفى)، «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور»، منشورات معهد الإنماء العربي / فرع لبنان - بيروت ١٩٨٩، ط ٥، ص ٨١.

(١٠) مجموعة من الكتاب، (م. س)، ص ٢١.

(١١) حجازي، «التخلف...»، (م. س)، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(١٢) أندريينا (غالينا) «البسيكولوجية الاجتماعية»، تر: شاهين (الياس)، منشورات دار التقدم ـ موسكو ١٩٨٨، ص ٢٣٣. وهذا المصطلح «التطبيع الاجتماعي Socialisation»، هو أحد المباحث الأساسية في ميادين علم النفس الاجتماعي، وقد اختلفت ترجمته في الأدبيات النفسية ـ الاجتماعية العربية، فهو لدى:

ـ عاقل (فاخر)، «معجم علم النفس»، منشورات دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٩، ط ٣، ص ١٠٦ «تأهيل»... ولدى:

ـ شاهين (الياس - ترجمة)، «البسيكولوجية الاجتماعية»، (م. س)، ص ٢٣٣. ولدى:

ـ البعلبكي (منير)، «قاموس المورد: إنكليزي ـ عربي»، منشورات دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨١، ط ١٥، ص ٨٧٤، قريباً من الترجمة التي اعتمدناها عن:

ـ سويف، (م. س)، ص ٦٩.

(١٣) اليوسف، «التفكير...»، (م. س)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٤) الشيباني (عمر محمد تومي)، «دور التربية في التنمية الاجتماعية»، دراسة منشورة في مجلة المعرفة ـ وزارة الثقافة / دمشق (العدد ٢٥٨ / آب) ١٩٨٣، ص ٤٦.

(١٥) علي، (م. س)، ص ١٦٢ ، ١٦٣.

(١٦) وبالمقابل، هناك حوالي تسعة ملايين طفل عربي خارج المدارس الابتدائية، و١٥ مليونا خارج المدارس الثانوية... يراجع:

ـ مسعود (مجيد)، «تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦»، مجلة النهج (٨) صيف / خريف ١٩٩٦، ص ٢٦٨.

ـ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، «تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦»، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت / الأعداد: ٢١٧ (١٩٩٧/٣)، ٢١٨ (١٩٩٧/٤)، ٢١٩ (١٩٩٧/٥).

(١٧) مسعود، (م. س)، ص ٢٦٨.

(١٨) هذه الظاهر لم تختف من مجتمعنا العربي أبداً، على الرغم من انحسارها قليلاً في فترة سابقة، لكنها منذ أواخر الثمانينات أخذت تنتشر بشكل واسع وبلا استحياء، ففي دولة عربية مثل الإمارات العربية المتحدة، هناك من أصل ٥٣٩٧ معلما، ٤٨٨٢ من الإناث، مقابل ٥١٥ من الذكور فقط، على اعتبار أن مهنة التعليم ملائمة للمرأة أكثر من الذكور... من:

ـ دربول (فتحية عبدالله)، «أثر الولاء التنظيمي والعوامل الشخصية على الأداء الوظيفي لدى العاملين في الإمارات»، دراسة منشورة في مجلة شؤون اجتماعية - جمعية الاجتماعيين / الإمارات، العدد ٥٥/خريف ١٩٩٧، ص ٧٣.

(١٩) اليوسف (أحمد إبراهيم)، «اتجاهات الشباب نحو الأسرة واستجاباتهم لقضايا التربية السكانية: دراسة ميدانية»، دراسة ميدانية أجريت في مدينة الرقة ـ سوريا، بالتعاون مع اتحاد شبيبة الثورة - فرع الرقة، وهي قيد الدراسة والبحث.

(٢٠) مسعود، (م. س)، ص ٢٦٨.

(٢١) حجازي، «التخلف...»، (م. س)، ص ٧٨.

(٢٢) سويف، (م. س)، ص ٣٧٢.

(٢٣) حيث تعتبر الأمية الحضارية / الثقافية، أحد أهم مظاهر الفراغ التربوي الذي تعاني منه الشبيبة العربية، وهي ناتجة عن اختلال علاقتها بالكتاب، وهذا الاختلال هو أحد النتائج السلبية لسياسات التعليم التلقينية... يراجع:

ـ اليوسف (أحمد)، «التربية ومظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي»، دراسة منشورة في مجلة المعرفة / وزارة الثقافة - دمشق (العدد ٢٨٥ / تشرين الثاني ١٩٨٥)، ص ١٥٢ وما يليها.

(٢٤) دوركهايم (أميل)، «التربية والمجتمع»، تر: وطفة (علي)، منشورات دار معد ـ دمشق ١٩٩٦، ط ٥، ص ٦٩.

(٢٥) أوبير (رونيه)، «التربية العامة»، تر: عبدالدائم (عبدالله)، منشورات دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٧، ط ١، ص ٢١.

(٢٦) حجازي (عزت)، «الشباب العربي ومشكلاته»، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت: فبراير / شباط ١٩٨٥، سلسلة عالم المعرفة / العدد ٦، ط ٢، ص ١٧٩.

(٢٧) حتى الغرب اكتشف لاحقاً، أن هذه التربية التلقينية، وإن كانت تحافظ على وضعية المجتمع، فإنها تقف عائقاً أمام انطلاق المجتمع نحو مزيد من التطور وتحقيق الإنجازات والمكتسبات، فأدخل الكثير من التغييرات في هياكل مؤسساته التعليمية، في حين أننا نحن العرب ما زلنا نجتر هذه التربية التلقينية ونتمسك بها.

(٢٨) أول من أطلق هذا الشكل من العلاقة بين التربية والمجتمع واعتبار المجتمع هو الذي يشكل التربية هو التربوي البرازيلي الكبير «باولو فريري» في مؤلفه «تعليم المقهورين»... للاستزادة يراجع:
- علي، (م. س)، ص ١٩٣ وما يليها.

(٢٩) الشيباني (عمر محمد التومي)، «تطور النظريات والأفكار التربوية»، منشورات دار الثقافة - بيروت ١٩٧١، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٠) الشيباني، (م. س)، ص ٢٩.

(٣١) الشيباني، (م. س)، ص ٣٢ - ٣٤.

(٣٢) الشيباني، (م. س)، ص ٢٨٧.

(٣٣) عبدالدائم، (م. س)، ص ٧٧.

(٣٤) عبدالدائم، (م. س)، ص ٧٨ - ٧٩.

(٣٥) حجازي (مصطفى)، «التخلف...»، (م. س)، ص ١٧ - ٣٢.

(٣٦) طرابيشي (جورج)، «نظرية العقل»، منشورات دار الساقي - بيروت ١٩٩٦، ط ١، ص ٢٨٢ - الهامش.

(٣٧) طرابيشي، (م. س)، ص ٢٨٢ - ٢٨٣.



(٣٨) اسحق (ميشال)، «المعاني الفلسفية في لسان العرب»، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٤، ص ٣٤٢.

(٣٩) ابن منظور، «لسان العرب المحيط»، منشورات دار لسان العرب - بيروت ١٩٧٠، ج ٤ (المصطلحات العلمية والفنية)، م ٣، ص ١٧٠ ... وفي العربية نجد التوحد بين اللسان والفكر في أسمى أشكاله وصوره. فنقد أخو نقر ونقب ونقي ونقه. ونقد الطائر الحب ينقده، إذا كان يلقطه واحداً واحداً، وهو مثل نقر، ونقد الشيء ينتقده، إذا نقره بإصبعه كما تنقد الجوزة. وقد جاز إلى عدّ الدراهم واحدا واحدا، ومنه سمي الأداء نقداً. ولما كان مستلم الدراهم ينظر فيها ليرى ما إذا كان هنالك زيف، فقد قيل: والنقد والتناقد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها. وقد يتخايل هذا المعنى في نقد الدجاجة للحب أيضاً. وقد جاز منه إلى معنى إلقاء النظر على الشيء فإلى معنى المناقشة، ونقد أخو نقش. وناقدت فلانا، إذا ناقشته في الأمر وذلك لأن كلا من الطرفين ينظر في رأي الآخر لإظهار الزيف فيه. ومن ذلك النقد بمعنى السفل من الناس، سموا بذلك لأنهم معرضون للنقد بصورة دائمة... عن اسحق، (م. س)، ص ٣٤١.

(٤٠) السبيعي (عدنان)، «علم النفس»، منشورات وزارة التربية والتعليم - دمشق ١٩٦٥، ص ٨١.

(٤١) فرنون (ب. ي - نشر)، «الإبداع: نصوص مختارة»، تر: ناصيف عبدالكريم، منشورات وزارة الثقافة - دمشق ١٩٨١، ص ١٤٦.

(٤٢) السيد (عبدالحكيم محمود)، «الإبداع والشخصية: دراسة سيكولوجية»، منشورات دار المعارف - مصر ١٩٧١، ص ٥٤ ... وكذلك:
- روشكا (إلكسندرو)، «الإبداع العام والخاص»، تر: أبوفخر (عبدالحي)، منشورات المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت: ديسمبر / كانون الأول ١٩٨٩، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٤٤، ص ١٧.

(٤٣) روشكا، (م. س)، ص ٥٤.

(٤٤) فرنون، (م. س)، ص ١٣٩.

(٤٥) شوفان (رومي)، «الموهوبون»، تر: أسعد (وجيه)، منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ١٩٨٦، ص ١٣١.

(٤٦) شوفان، (م. س)، ص ١٣٣.

(٤٧) روشكا، (م. س)، ص ٥٧.

(٤٨) روشكا، (م. س)، ص ١٩.

(٤٩) روشكا، (م. س)، ص ٢٠.

(٥٠) روشكا، (م. س)، ص ٢٠.

(٥١) روشكا، (م. س)، ص ١٩.

(٥٢) روشكا، (م. س)، ص ١٩٦.

(٥٣) روشكا، (م. س)، ص ١٩٩ وما يليها.

(٥٤) روشكا، (م. س)، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٥٥) نجد في ظل التربية التلقينية، على عكس ذلك، تعامل الأفراد على أنهم نسخ متكررة، وبالتالي، تعدهم وفق نموذج نسخي آحادي مقنن، مما يحمل في طياته فكرة القسر.

(٥٦) روشكا، (م. س)، ص ٢٠٨.

(٥٧) سويف، (م. س)، ص ١٠ ـ ١١... ونشير إلى أن ما يسميه الباحثون بمناخات الإبداع، التي يتكون في ظلها الإبداع ويترعرع، مثل المناخ الاجتماعي (المدرسي والأسري)، والمناخ الثقافي والمناخ الفكري والمناخ الحضاري... إلخ، باعتبارها مثبطة للإبداع أو مشجعة. لأهمية دورها، نشير إلى أن المناخات الإبداعية في الوطن العربي عموماً هي مناخات مثبطة للإبداع. ولكن في ظل التربية الإبداعية والنقدية، ستتغير هذه المناخات نحو الأحسن، وتصبح أكثر تشجيعاً للإبداع... للاستزادة حول دور المناخات الإبداعية، يراجع:

- السيد، (م. س)، ص ٧١ وما يليها.
- روشكا، (م. س)، ص ٨٣ وما يليها.

(٥٨) روشكا، (م. س)، ص ٦٦.

(٥٩) عبدالحميد (شاكر)، «العملية الإبداعية»، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت: يناير / كانون الثاني ١٩٨٧، سلسلة عالم المعرفة / العدد ١٠٩، ص ٨٥.

(٦٠) روشكا، (م. س)، ص ٥٩.

(٦١) فرنون، (م. س)، ص ٧٦... وكذلك:

- عبدالحميد، (م. س)، ص ٨٩.

(٦٢) فرنون، (م. س)، ص ٧٥.

(٦٣) عبدالحميد، (م. س)، ٨٧.

(٦٤) عبدالحميد، (م. س)، ص ٨٥.

(٦٥) السيد، (م. س)، ص ١٨٥.

(٦٦) عبدالحميد، (م. س)، ص ٨٤.

(٦٧) الرشدان (عبدالفتاح)، «رؤية في التنمية العربية»، دراسة منشورة في مجلة شؤون اجتماعية (العدد ٥٥ / خريف ١٩٩٧)، ص ٥٥ - ٥٦.

(٦٨) زكريا (خضر) «إشكالية التنمية»، دراسة منشورة في مجلة النهج (٨) صيف / خريف ١٩٩٦، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٦٩) فقيه (محمد)، «التنمية والتبعية»، دراسة منشورة في مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد ٤٧ / ١٩٨٧، ص ٢٣١.

(٧٠) من أجل التعرف على بعض مظاهر الفراغ التربوي لدى الشباب العربي، يراجع:

- اليوسف (أحمد)، «التربية...»، (مشار إليها)، ص ١٤٥ وما يليها.

(٧١) صابر (محيي الدين) - مليكة (لويس كامل)، «التدريب: مضمونه ووسائل وتقويمه، الحلقة الدراسية للتدريب على تنمية المجتمع في الدول العربية، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي - سرس الليان - مصر (القاهرة ١٩٦٣)، ص ١٠٢.

### تعقيب على بحث

# علاقة التربية بالمجتمع وتحديد ملامحها النوعية

د. حامد عمار*

أود أولا أن ألخص استيعابي للمعالم الرئيسية لهذه الدراسة المهمة في علاقة التربية بالمجتمع إذ يقوم عمود موضوعها وحيثياته حول إشكالية محورها تساؤل متواتر: هل التربية هي التي تشكل المجتمع، أم ان المجتمع هو الذي يشكل التربية؟ وتدور معالجة الدراسة لهذا التساؤل في سياق المجتمع العربي الذي يسميه الباحث سياق نمط التخلف. وفي هذه الدراسة التي تتألف من بحثين، يتعرض الباحث في أولهما إلى التدليل على أن التربية العربية في ذلك السياق (عاجزة عن تحطيم بنية نمط التخلف لأنها تجهلها، وبالتالي عاجزة عن إعادة تشكيل المجتمع العربي).

وفي هذا المبحث يقيم افتراضه على بطلان الدعاوى القائلة بأن التربية هي التي تشكل المجتمع، منطلقا من اعتقاده بأن ذلك قد أصبح (من المسلم به لدى الكثير من الباحثين والدارسين في ميادين علم النفس والاجتماع). ثم إليها يضيف أن هذا التوظيف للتربية في تشكيل المجتمع إنما يفرضه (نمط حياة واحد سائد في المجتمع العربي هو نمط التخلف، وهو ليس نمطا متأصلا في الشخصية العربية). ونظرا لقوة بنية هذا النمط بتحيزاته وعلاقاته وتوجهات تفكيره يظل طاغيا بحيث يطوع التربية لخدمة مصالحه، وبذلك (تصبح التربية بحق تربية من أجل التخلف). ويعزز ذلك ما تصطنعه من ملامح نوعية في العمليات التعليمية، متمثلة في خصائصها التلقينية والتطبيعية والتقنينية) تمكينا لها من صب المتعلم في قالب التخلف المطلوب وبعد ان يفند الباحث بصورة قاطعة دعاوى الرأي بأن التربية هي التي تشكل المجتمع في المبحث الأول يرتب على ذلك فشل المشروع التربوي العربي المعاصر.

---

* استاذ بكلية التربية - جامعة عين شمس - القاهرة - ج.م.ع.

ويعود في المبحث الثاني ليقدم لنا أسانيده وحيثياته لإثبات أن المجتمع هو الذي يشكل التربية بشواهد بدءا من أقدم الحضارات في التاريخ اليوناني والروماني حتى تاريخنا المعاصر. ولما كان المجتمع العربي مجتمعا متخلفا في تقديره، كان عليه أن يقوم بتشخيص مفهوم التخلف.

وفي هذا الصدد استبعد كل المؤشرات المتعارف عليها سواء من انخفاض مستويات الدخل أو التعليم أو الصحة أو الإنتاج الزراعي أو التقدم التقني إلى غير ذلك من المؤشرات المتعارف عليها. وهو يرى أن كل تلك السمات إنما هي مظاهر أو انعكاس لجوهر التخلف. ومن ثم فإن معالجة تلك الظواهر (لا تحل مشكلة التخلف)، إذ إن جوهر التخلف في نظره ما اتخذه الباحث الفرنسي (فالان بيرفت) من مفهوم (العقلية اللاتطورية) في مقابل (العقلية التطورية)، أي أن الجوهر في التخلف هو عامل (لا مادي) يفسر ما يكمن وراء مظاهر التقدم أو التخلف، وأنه وحده الكفيل بتفسير مظاهر التخلف أو التقدم الأخرى. ومن ثم فإن (تغير نمط التخلف وتفكيك بنائه إنما يتجسد بالتحديد في تغير العقلية اللاتطورية وليس مجرد تحقيق تقدم صناعي أو تقني أو ثقافي، وهذا ما يفسر فشل معظم المشاريع التنموية العربية. وفي الوقت الذي يفصل فيه الباحث خصائص العقلية اللاتطورية، يقدم لنا تشخيصا لمقومات العقلية التطورية، في ثلاثية من الملامح، تلخص في اكتساب قدرات التفكير المنطلق، والإبداعي، والامتدادي. وفي جميع الحالات يصبح المنقذ من التخلف هو بناء العقلية التطورية، حتى يتمكن المجتمع العربي من الانفكاك من الأسر والحصار والانغلاق والتقليد والاجترار، مما (جعله يعيد إنتاج مكوناته) والتي فقدت مبرراتها الزمانية، وتلك هي سمات العقلية اللاتطورية.

وانطلاقا من مفهوم (العقلية) اللاتطورية أو التطورية ينظر الباحث إلى عمليات التربية على أنها بالضرورة ذات ملامح عقلية ونفسية بالدرجة الأولى، وأن مسؤوليتها تتجه أساسا إلى (امتلاك الفرد الأدوات العقلية والنفسية التي تمكنه من تحطيم جوهر التخلف المتجذر في العقلية اللاتطورية مما يكسب العقل العربي صيرورات تطوره ونمائه في عملياته المختلفة للانغلاق من لحظة تكرار ذاته وإعادة مجتراته...) ومع إدراك الباحث أن للتربية ملامح أخلاقية وفنية وجمالية، إلا أنه يقرر أنه سوف يكتفي بدراسة الملامح العقلية والنفسية لأهميتها (باعتبارها الملمح الرئيسي للتربية المتشكلة من قبل المجتمع) ويشير بعد ذلك إلى ملمحين أساسيين للتربية التي تواجه التخلف

وهما: التربية النقدية، والإبداعية. ويفصل تفصيلا وافيا في تجليات هذين الملمحين في مظاهر بنية المنظومة التعليمية وعملياتها.

وعلى الرغم مما بذله الباحث في صياغة تصوره لموضوع علاقة التربية بالمجتمع في ظل نمط التخلف السائد، إلا أنه أغفل كثيرا من قضايا المعرفة التي استقرت إلى حد كبير في مجالات العلوم الاجتماعية، اقتصادا أو اجتماعا أو تربية، ومن بين أهمها:

١ - التعسف في صياغة إشكالية البحث في التساؤل: هل المجتمع هو الذي يشكل التربية، أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع؟ وهذه صياغة تنتمي إلى المنطق الصوري كإشكالية، أيهما يسبق الآخر أو يشكله: البيضة أم الدجاجة؟ أو أيهما يحقق التنمية الشاملة: النمو الاقتصادي أم التطوير الاجتماعي؟ وهل الإنسان هدف التنمية أم صانعها؟ وبهذا الصوغ للإشكالية تجاهل الباحث مفهوم العلاقات التبادلية، الدينامية، الجدلية بين مختلف أنساق المنظومة المجتمعية، باعتبار التعليم أحد هذه الأنساق في أي مجتمع من المجتمعات. ومن ثم فإنه يتشابك ويتفاعل ويتلاقح مع الأنساق الأخرى، تأثيرا وتأثرا، مدا وجزرا، انسجاما وتعارضا.

٢ - مع ارتباط منظومة التربية بمختلف الأنساق المجتمعية الأخرى، إلا أن هذا الارتباط ليس ارتباطا محكما صارما ميكانيكيا، كما دل على ذلك مختلف الخبرات التاريخية والدراسات الاجتماعية. والثابت أن هذه العلاقة علاقة مرنة بها قدر من حرية التفاعل للنسق التربوي والذي قد يكون له قدر من الاستقلالية في سياق المنظومة المجتمعية الكلية، فقد يكون نتاجه أكثر تقدما وأرشد رؤية من نتاج المنظومات الأخرى، وقد ينجم عن ذلك أن تكون بعض مخرجات التعلم مسايرة للنمط الثقافي المجتمعي السائد، وقد تكون مغايرة له، نتيجة لما تكونه العمليات التعليمية من اتجاهات نقدية مقاومة لبوصلة ذلك النمط.

٣ - لذلك يصح القول بأن التعليم بحكم تفاعل عملياته العقلية، يمكن أن يكون النمط المجتمعي السائد، كما يمكن أن يكون الاستثناءات التي تتجاوزه وفي كثير من الظواهر يصبح الاستثناء ذا دلالة مهمة تستحق الاعتبار، حالة وصيرورة في دراسة تلك الظواهر. ولكل من هذين الحالين موقعه وحركته في المجتمع، بل وفي حركة التربية ذاتها. ومن هنا قد يسهم التعليم في تكوين الوعي بتصاريف الواقع وتطوير عمرانا وبشرا، وخلق فئة المثقفين فكرا مستقلا، وظهور فئة المفتربين والساخطين سلوكا. إنه يشكل النمط بصورة مباشرة، كما يشكل من يتجاوزون النمط بصورة مباشرة وغير

مباشرة، وذلك من خلال ما يترتب على ما يسميه أنصار المدرسة النقدية من القصد الواعي، أو من خلال (تأثيرات المنهج الخفي) في حصاد العملية التعليمية.

٤ ـ لو كانت التربية مجرد انعكاس لبنية نمط المجتمع، لما تغيرت المجتمعات منذ مراحلها البدائية، ولما شهدت تقدما زراعيا وصناعيا وعلميا وتقنيا، بفعل ما تكونه من قدرات وطاقات بشرية جديدة ومتجددة في تفكيرها ومعارفها ومهاراتها ودراياتها، والتي بها استطاع الإنسان أن يكون صانع حضارته وتاريخه وتقدمه. لقد اتخذ الباحث الرؤية الحتمية الجبرية الأحادية في تفسير أحوال المجتمعات وتطورها، مقتديا بمدرسة أولئك الذين يرون أن أحوال الواقع المجتمعي محكومة حتميا، كما لو كانت قدرا مقدورا، بالظروف الجغرافية والعوامل الايكولوجية مثلا، أو محكومة بالخصائص العرقية والسلالية أو النفسية أو بالمعتقدات الدينية مما لجأت إليه القوى الاستعمارية في نظرتها إلى ذكاء الشعوب الأفريقية من خلال اختبارات الذكاء المزيفة، أو بالمعتقدات الدينية مما نشهده اليوم من انحياز الغرب وتعصب أهل الحضارات الصناعية نحو الشعوب الإسلامية. ولعل اعتماد الباحث على بعض المؤلفين الذين اصطنعوا هذا المنهج الحتمي كعامل أحادي في تفسير أحوال الشعوب والدول، هو الذي ساقه إلى هذه الحتمية في تشكيل المجتمع للتربية.

٥ ـ ولا مناص من الانتقال من مجال الإشكالية الميكانيكية الفاسدة في أيهما يشكل الآخر بصورة قاطعة محتومة، إلى مفهوم المجتمع لدى الباحث، وهنا يلحظ القارئ أن المجتمع في تصوره إنما هو كتلة واحدة، وواقعة صماء، متجسدة في كيان موحد. وهذا ما يتنافى معه المفهوم العلمي بما يتحدث عنه من بنية المجتمع أو نمط المجتمع الثقافي، والمستقر في الفهم العلمي السوسيولوجي أن المجتمع إنما هو جماعة بشرية تؤلف بينهم علاقات جامعة كما تفارق بينهم مصالح متعارضة، وتنظم أوضاعهم في تراتب اجتماعي على أساس عوامل متعددة، منها الثروة والسلطة والجاه. وهم كذلك موزعون على أصناف متعددة من العمل الفكري والتنظيمي والمهاري والإنتاجي، وفي مجالات متنوعة من مواقع العمل ومستوياته. وفي قلب المجتمع الحديث دولة تضبط إيقاع هذه العلاقات، وتحكم ضوابط الحقوق والواجبات، كما ترعى وتنظم سمات المواطنة ومقوماتها. هذا فضلا عن ارتباط أفراد المجتمع وفئاته بمعتقدات دينية وتوجهات فكرية، ومواضعات اجتماعية، وطموحات خاصة وعامة. والحديث عن المجتمع بصورة مسطحة كالحديث عن الكون، كما لو كان كيانا موحدا متماثلا. ومثل هذا التصور يحول

دون اتخاذ المنهج التحليلي الضروري لوظائف التعليم وصلته بالمجتمع. ورحم الله أستاذنا د. زكي نجيب محمود الذي أرسى قواعد المنهج التحليلي الذي ينكر هذه الكتل المفاهيمية إنكارا شديدا.

ومثل هذا التحليل مفتقد أيضا في مكونات المنظومة التعليمية ومراحلها وأنواعها ومضامينها وتوظيفاتها. وفي ضوء هذه الصورة المركبة للمجتمع وللمنظومة التعليمية وعلاقاتهما التبادلية الجدلية نلحظ التباين والتنافس، بل والصراع أحيانا، في أولويات السياسات التعليمية، بين إقبال مختلف الفئات الاجتماعية على التعلم، من ناحية، وسياسات الدولة في أولويات التعليم ونموه ونوعيته والعكس صحيح. كل هذا وغيره من القضايا التي لا يمكن أن نحسمها أو نختزلها بالقول بأن المجتمع هو الذي يشكل التربية. فذلك تبسيط له مخاطر كثيرة في التخطيط والتنفيذ لمسيرة التعليم وتوظيفه المجتمعي.

وفي هذا الصدد أيضا، لابد من الإشارة إلى مقولته بأن التعرف على مظاهر التخلف من خلال مؤشرات مستويات الدخل والحالة الصحية والتعليمية والاجتماعية وغيرها من المؤشرات ليست بذات دلالة على (جوهر) حالة التخلف، وأن معالجتها كظواهر لا تحل مشكلة التخلف. والمطلوب هو التعرف على (جوهر) التخلف، وتلك قضية فلسفية مجردة لا طائل من ورائها. وشأنها في ذلك شأن تحديد جوهر السعادة أو الكهرباء، التي لا يمكن التعرف عليها إلا من مظاهرها، وما بينها من علاقات وارتباطات.

٦ ـ وفي هذا السياق المفاهيمي المجتزئ لمعطيات الواقع وتعقدها، يقع الباحث في نفس المحظور العلمي المختزل والمسطح لمفهوم الثقافة المركب. فالثقافة في نظره محصورة في تحيزات فكرية، ومرجعيات معرفية، وعلاقات اجتماعية شعورية ولا شعورية للعقل والسلوك والأحكام، ويقع عامل القهر في جوهرها بالنسبة لنمط التخلف السائد في المجتمع العربي. ويغفل الباحث أن المفهوم الانثروبولوجي والواقعي لثقافة أي قوم من الأقوام إنما هو مركب متشابك ومتفاعل من معالم مادية واقتصادية وعمرانية وتقنية ومؤسسية. فالمساجد والكنائس والطرق السريعة والجسور من مكونات ثقافة المجتمع المعاصر. وخزانات المياه الشامخة، ومبنى مجلس الأمة، وسوق المباركية، وفنادق النجوم الخمس وآبار النفط، ومجلة العربي، والمجلس الوطني للآداب والفنون، وغيرها من كل إنتاج صنعه الإنسان الكويتي في بلده هي من مكونات الثقافية الكلية الكويتية. والأهرام والجامع الأزهر وكنيسة المعلقة، وخان الخليلي ونهر النيل، وكوبري ٦

أكتوبر ومصانع النسيج والسجاد ومزارع القطن والسد العالي وغيرها هي أيضا من مكونات الثقافة المصرية. وباختصار فإن هذه المعطيات المادية والعمرانية والمؤسسية هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الثقافة، وهي ذات علاقات وتأثيرات متبادلة فيما بينها وبين العناصر اللامادية، فكرية ومعرفية في مركب الثقافة. ولها دلالاتها وتداعياتها وتجلياتها في المنظومة التعليمية، والعكس صحيح.

ومن ثم فإن قضية الثقافة وتخلفها لا يمكن أن تختزل في مظاهر فكرية أو اجتماعية معينة فحسب، حتى رغم مصداقياتها من حيث كونها ظواهر لمجمل المناخ الثقافي المركب كالعلاقة بين الرجل والمرأة التي ركز عليها الباحث. وبالمناسبة فإن للشيخ محمد الغزالي تفسيرا اجتهاديا يدحض الفهم الشائع حول سياق الحديث الشريف (النساء ناقصات عقل ودين) ونجد ذلك في المقدمة التي تصدرت كتاب الشيخ عبدالحليم أبوشقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة.

ومن هنا يجيء مفهوم التخلف لدى الباحث مختزلا في الجانب المعرفي والعلائقي فحسب، مما يتطلب أيضا مزيدا من إعمال المنهج التحليلي، إذ يطرح السؤال نفسه: متخلف في أي مجال، وبأي علاقة مع الظواهر الأخرى، ضمن مركب الثقافة الكلي؟ ويظل التساؤل كذلك واردا حول تخلف عن ماذا! وعن من، وعن أي زمن محلي سابق أو أي زمن محلي عالمي أو عن طموحات عامة أو خاصة.



ومع تفهمي لقضية القهر نتاجا لعلاقات مجتمعية سلطوية. إلا أن استخدامها بصورة قاطعة عامة وحادة تتخلل وتطغى على نسيج العلاقات المجتمعية مسألة فيها نظر، حيث يصبح أمر تلك العلاقات حسب تصوير الباحث، هو في عداد احتمال مالا يحتمل نفسيا، وبطغيانها، خاصة من خلال مفاهيم المازوشية والسادية التي تحكم سلوك ذوي الأمراض النفسية المستعصية، تتعدم وشائج الترابط في أي مجتمع من المجتمعات العربية، وتتلاشى إمكانية حل المشكلات والتناقضات، مما نشهده اليوم في صراعات بعض الدول النامية، وفي مجتمعات الحروب الأهلية الطاحنة في بعض الدول الأفريقية. ويطرد هذا النهج في تشخيص نمط التخلف السائد في المجتمع العربي، في الوقت الذي يشير فيه إلى أن هذا النمط (ليس متأصلا في الشخصية العربية)، كما لو أن الشخصية العربية معطى ثابت عبر الزمان والمكان، وأن قضية التخلف مسألة عارضة، في حين أنها تظهر في معظم سياق بحثه متجذرة متراكمة بفعل ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية.

٧ ـ وهنا نأتي إلى مقولة ان (التربية الممارسة في الأقطار العربية، بوسائلها التعليمية ومناهجها وطرق تدريسها، هي ـ كما يعلم القاصي والداني ـ تربية مستوردة من ـ أو تحاكي ـ الغرب، وأن هذا النمط التربوي كان ملائما لظروف الغرب، الذي أنجز تطورات علمية وتقنية وثقافية)، ومن ثم استقر تشكيل المجتمع للتعليم ليؤدي دور المحافظة وإعادة إنتاج مقومات التقدم في المجتمعات الغربية، لذلك جاء نمط التربية التي يشكلها المجتمع لاستدامة بنيته ونمط ثقافته، أمرا مقبولا في ظروف الغرب، لكن نمط تشكيل المجتمع للتربية على شاكلة الغرب بالنسبة للمجتمع العربي يمثل كارثة، وأي كارثة! في رؤية الباحث. وقصارى قوله إن نظم تعليمنا العربية قد وضعت سياساتها ومؤسساتها (وفق النموذج الغربي) لنمط العلاقة السائد في الغرب على اعتبار أنه سوف يؤدي إلى التقدم كما هو الحال لديه، ومن ثم أصبح لدى الكثير من الباحثين العرب الاقتناع بأن التربية هي التي تشكل المجتمع، وتضمن تقدمه كما تفعل في الغرب، وأنه من خلالها يتحقق تحطيم نمط التخلف السائد في البلاد العربية وإمكانية تجاوزه.

وفي مناقشة هذه القضية التي كثيرا ما تتردد بأن نظام تعليمنا مستورد من الغرب، فهذا صحيح تاريخيا في بدايته، حين نقل محمد علي حاكم مصر في أوائل القرن التاسع عشر النمط التعليمي المدني من أوروبا، متجاهلا التعليم الأزهري القائم آنذاك، لكي يؤسس من خلاله دولته العصرية. وهذا دليل تاريخي يؤيد مقولة ان التعليم قد يسهم في تشكيل المجتمع، حيث استطاع محمد علي، ومن خلفه من حكام أسرته بفضل خريجي هذا التعليم إنشاء الدولة الحديثة في مصر، إذ قام التعليم بتزويد مؤسسات الدولة حديثة التكوين بما تتطلبه من قوى بشرية مؤهلة. وهذه (البذور) التعليمية الأجنبية التي استزرعها محمد علي أنبتت وأثمرت في تربة الواقع المصري، وفيها ترسخت جذورها، ولم تلفظها أو تحول دون نموها. وهذا ما حدث في الدول العربية الأخرى. وهذا يعني أن ثمة تفاعلا قد جرى بين تشكل احتياجات ذلك المجتمع وبين النظام التعليمي الذي كان طليعة ذلك التشكل.

ثم إنه ليس ثمة عيب أو خطر من الاستيراد من أي حضارة أخرى، طالما تقبلته بنية المجتمع المستورد، وحرصت على الإفادة من ثمراته، وذلك هو المعيار الحقيقي لقيمة ذلك الاستيراد. ثم إن هذا المستورد بالضرورة سوف يتحور ويجرى له تكييف في ضوء الظروف والاحتياجات والإمكانات المحلية والوطنية. ومن الغرب استوردنا نظما كثيرة كالنظام البرلماني، والقضائي، والشرطة، والجيش، والضرائب، والإعلام إلى غير ذلك

من مؤسسات الدولة الحديثة المستقلة. وقد تم تكييف كل تلك النظم مع الظروف والملابسات العربية بحكم ضرورة التفاعل لأي (بذرة أو نبات) مستورد حين يتفاعل مع التربة التي يغرس فيها. وهكذا يغدو نظام تعليمنا نظاما وطنيا بعد ما طرأ عليه من تحولات خلال ما يناهز ثمانين سنة منذ استيراده، إذ أصبحت له خصائصه المميزة عن النمط الغربي، سواء في مقاصده أو سياساته ومناهجه أو طرق تدريسها، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت تلك التحولات ذات عوائد إيجابية أو سلبية هنا وهناك في بيئة المجتمع العربي.

والزعم بأن المجتمع العربي قد حافظ على توظيف التربية في ترسيخ بنيته المتخلفة نتيجة لاستيراد منظومة التربية من الغرب، مسألة تحتاج إلى نقاش طويل، لا يتسع له المقام. ونشير إلى أنه حتى من جانب الغرب قد حدثت تغيرات هائلة في مجتمعاته منذ فترة استعماره للأرض العربية، كما حدثت تغيرات عدة في نظم تربيته (أهدافا وسياسات ومناهج وطرائق وتوظيفات وتغيرات أخرى كثيرة). وفي سياق هذه التغيرات تسبق التربية أحيانا المناخ الثقافي السائد في الغرب، فتلاحقها مؤسسات المجتمع فكرا وتوجيها، وقد تتخلف التربية أحيانا أخرى عن مطالب المجتمع فتحفزها المؤسسات الأخرى إلى المواكبة. وفي كلتا الحالتين لا تمثل التربية بالضرورة مجرد مرآة عاكسة لبنية المجتمع وصورته، لكنها نسق مجتمعي تقوم بينه وبين الأنساق الأخرى علاقة جدلية، قد تتسم في بعض الأحيان بالتناقضات وعدم الاتساق. يطالب الساسة في الولايات المتحدة بضرورة تطوير التعليم حيث غدا الحال (أمة في خطر) لأن في تطويره قوة ومنعة كما يصرح التقرير الأمريكي المعرف بذلك الاسم. وفي بلاد أخرى يضبطون إيقاع التعليم ومناهجه خشية أن يؤدي إلى تفسخ المجتمع، أو التحرر المفرط، أو فساد الأخلاق.

كذلك الشأن في التربية العربية والمجتمع العربي، فلم يعد المجتمع ولا نظم التعليم بالصورة التي تحددت منذ الفترة الاستعمارية، وتصبح قضية من يشكل من؟ مسألة تدخل في باب (المناظرات) وليس في باب التفاعلات. إن جوهر القضية حاليا، هو كيف يسهم التعليم في تنمية البشرية التي هي ثروة المجتمع وصانعة ثقافته؟ ثم كيف تسهم أنساق المجتمع الأخرى لكي يكون التعليم خادما للنسق المجتمعي الكلي، أو مطورا ومجددا لقواه البشرية والمادية؟ تسهم الثروة المادية في التعليم، كما يسهم التعليم في خلق تلك الثروة. ومع العولمة ومتغيراتها العلمية والتكنولوجية ومضامين الموجة

الحضارية الثالثة أصبحت المعرفة التي ينتجها التعليم والبحث العلمي أهم مورد من موارد البقاء والنماء والقوة والتنافس في ساحة كوكبنا المعاصرة.

٨ ـ كذلك ثمة خلاف بيني وبين الباحث في اختزاله لجوهر التخلف واقتصاره على سيادة (العقلية اللا تطورية) واختزال التقدم والنماء في (العقلية التطورية)، وكأنما قضايا التنمية والتخلف ليس لها من قوة محركة أو معوقة سوى العامل (اللامادي) المتمثل في نوع العقلية وتوجهاتها، وبذلك يستبعد الباحث العوامل المادية، والموارد الاقتصادية والأوضاع السياسية الداخلية والخارجية أو العلاقات الاجتماعية. وهذه بدورها تتأثر ـ إلى حد كبير ـ بعوامل توزيع الثروة والدخل، ومعايير الحراك الاجتماعي، كما تتأثر بالضوابط والقوانين المحددة للعلاقة بين الحقوق والواجبات، وللقوى الفاعلة في المجتمع بمختلف مصالحها وتطلعاتها.

مع هذه التباينات الجوهرية بيني وبين الباحث وبين غيره ممن يصطنعون المنهج ذاته في الجبرية المجتمعية في تشكيل التربية أجدني في اتفاق معه حين أضع الإشكالية بين المجتمع والتربية لافي السياق الذي التزم به، وإنما في سياق العلاقة الدينامية المتبادلة بينهما: ماذا يريد المجتمع من التربية؟ وماذا تريد التربية من المجتمع؟ ويستهدف ذلك تحقق الاتساق بين مطالب هذا ومطالب ذاك، في إطار تصور لاحتياجات البشر والعمران، وفي اطراد عملية النماء التي توفر مناخ الكرامة للمواطن والوطن. وبهذا المعنى والتصور اتفق مع ما أورده في:

(١) شيوع ملامح التربية التلقينية، والتربية التطبيعية والقولبة لشخصية المتعلم، والتربية التقنينية في نمط نظام تعليمنا الحالي، التي ترى أن ما يتعلمه الطالب في المدرسة أو الجامعة إنما هو حقائق مطلقة ثابتة.

(٢) واتفق معه في معظم ما ورد في المبحث الثاني من منطلقات لتجديد التربية العربية، إذ إنها في عالم اليوم والغد، لاتزال متخلفة عن مواكبة الاحتياجات المجتمعية، والمتغيرات العالمية للبقاء والنماء في عصر العولمة وثوراته المعرفية والتكنولوجية والتواصلية. ولعل كثيرا مما يبذل حاليا من جهود عربية لتطوير التعليم تدل على الاقتناع الجاد بانه معقد الأمل في نقلة نوعية لإصلاح المجتمع. وهنا نود أن نقرر أن تطلعاتنا المجتمعية بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقيمية والسياسية هي أنضج وعيا، وأعمق إدراكا، من المسيرة الراهنة لنهر التعليم وتدفقاته وملاءمة مياهه مما لا يوفر الري والخصوبة لتربة المجتمع العربي، عمرانا وبشرا، ومواجهة

لتحديات الحاضر والمستقبل. ومن هنا أيضا اعتبرت بعض الأقطار العربية أن إعادة صياغة المنظومة التعليمية ضرورة من ضرورات الأمن القومي والاجتماعي والاقتصادي. وبصرف النظر عن أن جوهر التقدم مرتبط بالعقلية التطورية وحدها مع ما فيها من غموض كسبب أو نتيجة، كما يشير الباحث، إلا أن ما أورده بالتفصيل من السعي إلى تأكيد ملمحي التربية النقدية والتربية الإبداعية، يمثل منطلقين جوهريين في تجديد العملية التعليمية، ومراجعة أولوياتها وسياساتها وإدارتها. ولعلي أضيف ملمحا ثالثا في مسعى التطوير التربوي يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه ملمح التربية التكنولوجية، لما لها من مردود وأثر مضاعف ـ كما يقول الاقتصاديون ـ في التكوين العام لقدرات المتعلم، وفي تنوع مصادر المعرفة أمامه من خلال الحاسوب وشبكات الإنترنت، مما يجعل فضاء المعرفة فسيحا غير مقتصر على الكتاب والمقرر والأستاذ.

ومبلغ الرأي هو أن الخلاف بيني وبين الباحث إنما هو انعكاس لمنظور مدرستين من مدارس النظريات الاجتماعية والتربوية، ويعود التباين بينهما إلى منطلقات فكرية وإلى وجهات نظر أيديولوجية في فهم مجريات حركة التاريخ وطبيعة الأنساق المجتمعية، وإلى منهج في صياغة أنماط الأسئلة التي يتصدى الباحث للإجابة عنها. وأشعر بأن وضع الإشكالية في هل يشكل المجتمع التربية، أم أن التربية هي التي تشكل المجتمع، وأن الإجابة عنها بالإيجاب أو النفي في أي من الحالتين، كثيرا ما تتخذ من طرفها الأول لتبرير أنواع القصور من جانب القطاع التربوي، كما يتخذها الطرف الثاني أداة لإلقاء المسؤولية على مربع الدولة وصناع القرار. وكما أن قضايا التربية ينبغي ألا تترك للتربويين وحدهم، فإن على التربويين أن يتحملوا رسالتهم، وأن يبصروا المجتمع بمختلف قواه الفاعلة بمدى مسؤولية التعليم في صياغة الغد القريب والبعيد. ولا خلاف في نهاية التحليل والمطاف على أننا في حاجة إلى أولوية متقدمة لاحتياجات مستقبل التعليم من أجل تعلم المستقبل في مجتمع المستقبل.

# المثقف السلفي وإشكالية الإصلاح الاجتماعي

## (نموذج علال الفاسي)

أ. محمد شكري سلام*

### المقدمة

«وبعد فإن هذا الكتاب قد يفتح لمن يشاء أفقا في التفكير المغربي الصرف، وأنا لا أزعم إلا أنه دلالة على أفكار. وكل أملي أن يجد من أبناء المغرب من يقدرون المجهود الذي بذل فيه وفي الاستفادة من مصادر الشرق والغرب، وأن يبنوا على أساسه حتى تتطور الفكرة الاجتماعية المغربية القائمة على التطور المطلق، والحركة الذاتية والتقدمية والمتابعة. وأرجو ألا يملك علينا طريقنا ما في نفوسنا من مركب النقص الذي طالما منعنا من الاقتناع بقوتنا والعمل على الاستفادة منها»[1] علال الفاسي «النقد الذاتي».

يتضمن هذا النص المقتطف من خاتمة مؤلف علال الفاسي - زعيم الحركة الوطنية الاستقلالية بالمغرب، ورمز السلفية الإصلاحية المغربية - تواضعا يميز كل رجل سياسة كبير ومثقف وطني ملتزم، ويتضمن أيضا إشارة إلى ضرورة بلورة أبناء المغرب للفكرة الاجتماعية المغربية، وهي التي سنسميها بالمشروع الإصلاحي، كما يتضمن إرادة ذاتية في الاقتناع بقوتنا وتجاوز مركب النقص الذي يجهد الغرب الاستعماري في توطينه وتأبيده في نفوسنا. جاء «النقد الذاتي» إذن، ليعبر عن مشروع إصلاحي يقترحه علال الفاسي المثقف من أجل الاستقلال أولا، ومن أجل بناء مجتمع جديد وصالح ثانيا، وهو كتاب ينتمي فكريا للتيار السلفي كما قد تعلن ذلك بعض الأحكام المتسرعة، وينتمي تاريخيا لمرحلة التدخل الاستعماري مما قد يعطينا الانطباع بأن دراسته تنتمي إلى

* باحث وكاتب من المغرب.

مجال البحث التاريخي فقط ما دام قد أنتج في شروط تاريخية وسياسية تفصلنا عنها مسافة نصف قرن. لكن دراستنا لن تتناول عمل الأستاذ علال الفاسي باعتباره عملا يدخل في التاريخ ويندرج في حلقة الماضي، بل ستتناوله باعتباره عملا فكريا أنتج في الماضي ويحتفظ براهنيته في الحاضر. قبل توضيح مشكلة البحث وفرضياته وأسئلته وأيضا منهجه لا بد من تحديد الأبعاد الأساسية لشخصية علال الفاسي.

### شخصية علال الفاسي

إن علال الفاسي (١٩١٠ ـ ١٩٧٤) هو من أهم الرموز الثقافية والسياسية في المغرب المعاصر، ساهم تكوينه الديني والثقافي بعد سنوات من الدراسة بجامعة القرويين ـ كأعرق وأشهر الجامعات في العالم العربي والإسلامي على امتداد قرون ـ في تطوير حسه الوطني وتأسيس وعيه السياسي، ووجوده في قلب معترك النضال الوطني لم يكن وجود صدفة، بل كان وجود اختيار. يؤكد ذلك كونه تزعم سنة ١٩٢٦ حركة الدفاع عن ماء فاس، ومقاومة المحاولات الاستعمارية التي استهدفت نزع أراضي الفلاحين. كما تطوع بتوجيه من «كتلة العمل الوطني» لإلقاء دروس شعبية ذات بعد وطني بجامعة القرويين سنة ١٩٣٢، وكان بذلك من الوجوه الثقافية والسياسية التي نظمت مقاومة ترد على سياسة الظهير البربري الصادر في سنة ١٩٣٠، وقد أسس للغاية نفسها مجلة شهرية سرية اسمها «أم البنين»[٢]. كان علال الفاسي رمزا لنخبة الشبيبة الحضرية المتسيسة والحاملة لوعي وطني ستظهر آثاره ليس فقط بين فئات الشعب المغربي، بل ستصل إلى داخل الأوساط السياسية والثقافية الفرنسية، وتولد تناقضات حادة داخل المجتمع السياسي الفرنسي والأنتلجانسيا الفرنسية، كما يؤكد أحد المؤرخين الفرنسيين[٣]. وقد كانت مراحل تطور التجربة السياسية لعلال الفاسي متعددة ومتنوعة نختصرها في منعطفين تاريخيين كبيرين تفاعلت فيهما تجربة هذا المفكر والسياسي المغربي مع تجربة الحركة الوطنية. المنعطف الأول هو تقديم «مطالب الشعب المغربي» في نوفمبر ١٩٣٤، والمعروف أيضا «بدفتر الإصلاحات المغربية» والذي يصفه علال الفاسي بأنه اشتمل على هندسة سياسية في عرض مطالب الشعب المغربي[٤]. كان من النتائج السياسية لهذا الحدث أن طالبت الحركة الوطنية ببرنامج إصلاحات مستعجلة سنة ١٩٣٦، مما أدى إلى حدة المواجهة بين السلطات الاستعمارية والحركة الوطنية واعتقال زعمائها الثلاثة سنة ١٩٣٦ بالبيضاء وهم: علال الفاسي، أحمد بلافريج،

ومحمد حسن الوزاني، ليكون رئيسا لكتلة العمل الوطني في السنة نفسها. ويعتقل بعد ذلك وينفى سنة ١٩٣٧ إلى الغابون ثم الكونغو لسنوات عديدة. أما المنعطف الثاني فهو تقديم عريضة المطالبة باستقلال المغرب في ١١ يناير ١٩٤٤، والإعلان عن تأسيس حزب الاستقلال، حيث سيستأنف نشاطه السياسي بعد عودته سنة ١٩٤٦ من المنفى والسماح له بالدخول إلى المغرب. فكان زعيما لحزب الاستقلال وفاعلا أساسيا في تشجيع الحركات النقابية. إن هذا المنعطف الثاني هو منعطف المطالبة بالاستقلال، وقد تلته حركية فاعلة سياسيا وثقافيا كمشاركته في تنظيم حفل استقبال زعيم الثورة الريفية عبدالكريم الخطابي بالقاهرة، وفضح سياسة الجنرال جوان بعد أن منعته السلطات الاستعمارية من دخول المغرب فظل بطنجة بين سنتي ١٩٤٩ و١٩٥٢. وكانت دعوته صريحة للمقاومة المسلحة سنة ١٩٥٣ بعد نفي الملك الشرعي محمد الخامس. إن هذا المنعطف الثاني في حياة الحركة الوطنية وتجربة علال الفاسي كان بداية تؤشر لنضج سياسي كبير اتسم بالجرأة في نقد المستعمر. فقد وصف الجنرال جوان بأنه كاذب بعد أن اعتبر هذا الأخير أن حزب الاستقلال هو سبب الأزمة آنذاك[5]. لكنها أيضا كانت مرحلة النضج الفكري بالنسبة لهذه الشخصية الوطنية فقد توقف لقراءة «حصيلة العمل الوطني»، وتقييم عمل الحركة الوطنية، وتبين له أن هناك فراغا نظريا ونقصا فكريا يعوقانها، ويؤديان إلى اضطراب في أداء النخبة السياسية الوطنية التي كانت تشكو من فراغ نظري. وقد أبرز علال الفاسي ما أنجزته الحركة الوطنية على المستوى الثقافي، وكيف ساهم حزب الاستقلال في إنشاء مدارس وطنية وفتح صفحات بجريدة «العلم» للطلبة والشباب، وتأسيس نواة للتعليم الديني الثانوي في الأقسام التكميلية بفاس، الرباط والدار البيضاء، وتوحيد الجانب الثقافي بين المغرب والجامعة العربية، وتأسيس «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين»، وتنشيط الدراسات المغربية بتأسيس مجلة «رسالة المغرب»... إلخ[6]. لكن هذه الإنجازات كانت في حاجة لأن تغنى بتصور نظري متكامل يغني التصور السياسي والنضال الوطني.

لذلك فإن شخصية علال الفاسي لا تختزل في رجل السياسة، بل هي أيضا شخصية المثقف الذي تكوّن بالقرويين وتخرج فيها ليدرس بها. فهو صاحب تكوين فقهي، وهو أيضا شاعر ورجل قانون، كما قرأ لأهم المؤرخين وعلماء الاقتصاد والاجتماع، كما انفتح على الإنتاج الفلسفي. ونجد في «النقد الذاتي» كما نجد في مؤلفاته الأخرى عرضا تحليليا نقديا للنظريات الفقهية والاجتماعية والفلسفية والتاريخية. ولعل هذا الجانب

الثاني في شخصية الفاسي، وهو جانب «المثقف»، هو موضوع دراستنا إذ سنحاول تحديد سمات وخصائص ووظائف علال الفاسي المثقف دون حاجة إلى العودة المتكررة للحظة التاريخية التي احتضنت إنتاج الكتاب، وهذا ليس تقليلا من شأن المعطى التاريخي في صياغة أسئلة المثقف وتطوير تفكيره، ولكنه تحديد لموضوع دراستنا لأنه لو كانت العلاقة آلية بين التاريخ والثقافة لكان بالإمكان أن يظهر أكثر من علال الفاسي، وأن تنتج نصوص موازية لنص «النقد الذاتي».

### مشكلة البحث

ينطلق البحث في أسسه النظرية واهتمامه الأساسي من قراءة لموضوعات «النقد الذاتي»، بفحص تطورها من البداية إلى الخلاصة، وهو بذلك يحاول تركيب أفكار كل باب أو بابين توحد بينهما طبيعة المشكلة النظرية أو العملية المطروحة، بحيث يكون التركيب هنا صياغة لمفهوم أساسي ومركزي، وقد تعددت المفاهيم الضمنية العارضة، مثلما تعددت المفاهيم الجوهرية والأساسية في هذا الإنتاج الفكري الأساسي لعلال الفاسي. إن المجال النظري الذي تنتمي إليه هذه الدراسة هو مجال سوسيولوجية المثقف، أي البحث في الأصول الاجتماعية والتاريخية لنشأة وتطور فئة المثقفين كفئة تنتج الأفكار، وذات دور أساسي في التغيير، ووظيفة هذه المحاولة التحليلية لأطروحة «النقد الذاتي» لا تتجلى في الربط المتعسف والآلي بين اللحظة التاريخية واللحظة النظرية، أي إيجاد أسس واقعية تاريخية وطبقية لظهور الفكر وتطور الإنتاج الثقافي. فمجال الفكر له حيويته واستقلاليته عن مجال الواقع المحسوس والمباشر، وهو ينطلق منه ليتعالى عليه، فيتأمل مقولاته ومفاهيمه، ويعود للالتحام به والفعل فيه باختبار نجاعة تصوراته. إن الإشكالية الأساسية التي وجهت عملنا هي: هل يمكن أن يكون «النقد الذاتي» صالحا اليوم؟ هل تحليله للمجتمع المغربي وأيضا المجتمع العربي منذ نصف قرن وفي اللحظة التاريخية للسيطرة الاستعمارية تحليل حي، وراهن في نهاية هذا القرن؟ سؤال يبدو منفلتا من عقال الموضوعية، متخطيا مسافة تاريخية وزمنية مهمة لتبرير قراءة محددة لعمل زعيم الحركة الوطنية وواحد من أبرز مثقفيها.

قراءة «النقد الذاتي» تنطلق من الماضي لترحل نحو الحاضر، فتوصيف المؤلف لحالة المجتمع، وطرحه لحلول منها ماله الطابع الملح والمستعجل، ومنها ماله الطابع الاستراتيجي البعيد المدى، يجعلنا نقرأ الواقع الراهن: استمرار لمعضلات الفقر، الأمية،

التعليم، الديمقراطية، الشخصية الوطنية، الهوية الحضارية الإسلامية. إن قراءتنا بهذه الراهنية تجد مبررها الأول في استمرار نفس المشاكل والمعضلات المطروحة، لكنها تجد مبررها الثاني والعميق في قدرة مثقف كعلال الفاسي على أن يتجاوز اللحظة التاريخية لسيطرة الاستعمار، ويفكر في الأبعاد العميقة لمشكلات المجتمع المغربي لأن مطلب الديمقراطية والتحرر من التبعية وتأكيد الهوية والتقدم والتطور المدني هي مطالب لن تتحقق في العهد الكولونيالي. فالنضال الوطني كان يتمحور في هدف أساسي هو الاستقلال، لكن النضال في أبعاده الثقافية والاجتماعية والاقتصادية يتطلب إصلاحا شاملا، وتفكيرا استراتيجيا عميقا من أجل الحرية في مختلف أبعادها ومستوياتها. فكيف فكر علال الفاسي في قضايا الحرية، الإصلاح، والمجتمع؟

### فرضيات البحث

ينطلق البحث من صياغة أسئلة واضحة هي:

١ - ما هي الغاية من كتابة النقد الذاتي؟

٢ - ما هو موضوع «النقد الذاتي»؟

٣ - ما هي الوسائل التي يطرحها الكتاب لبلوغ تلك الغاية؟

يجد كل واحد منا أن هذه الأسئلة تحصيل حاصل، فعلال الفاسي كتب مؤلفه في ظروف تاريخية معروفة بالسيطرة الاستعمارية، ولن تكون أهداف البحث بالنسبة إليه إلا تفكيرا في وسائل مناهضته حتى تتحقق غاية الاستقلال. إن عنوان الكتاب يعلن أن الموضوع هو نقد الذات أولا، وهذا لا يعني استبعاد النقد الواضح للاستعمار. ينتقد المفكر السلفي والرمز السياسي الوطني الذات لغاية هي الحرية وليس الاستقلال فحسب، وهو لا يتصور تحقيقا للحرية إلا بتحقيق الإصلاح، الذي له وسائله وأدواته. مستويات من التفكير مترابطة ترابطا منطقيا وعضويا فيما بينها، وهذا ما يدفعنا إلى تركيب كل الفرضيات والأسئلة التي تتناسل في ذهن كل قارئ لكتاب علال الفاسي في كل نظري ينبني على ثلاث فرضيات أساسية هي:

١ - هل هدف «النقد الذاتي» كان الاستقلال أم الإصلاح؟

٢ - هل الإصلاح سياسي فوقي كالإصلاح المخزني في القرن التاسع عشر، أم هو إصلاح شامل؟ وما هي مستوياته وأولوياته؟

٣ - هل الإصلاح من أجل الحرية والاستقلال والتقدم هو مطلب آني تم تجاوزه، أم مطلب استراتيجي ذو راهنية؟

إنها فرضيات تخفي فرضيات أخرى ثانوية، كما تخفي مفاهيم وأفكارا ومقترحات نجدها في نص «النقد الذاتي» كنص أساسي في الفكر السياسي المعاصر، ومرجع يحدد صورة ووظيفة كل مثقف حقيقي.

### منهجية البحث

إن المنهجية الأساسية المعتمدة في محاولتنا تقديم قراءة متواضعة لأطروحة الكتاب هي مرجعية سوسيوتحليلية تحدد التحليل كأداة منهجية لتفكيك دلالات المتن، فتفكك دلالات الحرية، الإصلاح، المثقف، المجتمع، وتعمل على توصيف مستوياتها المختلفة، وبيان تمفصلاتها العلائقية لتركيبها في مفاهيم أساسية هي الحرية الشاملة، الإصلاح الشامل، وهي أداة منهجية تواكب تطور أفكار النص في تسلسلها الموضوعاتي لتؤصل لدلالاتها السوسيولوجية الحقيقية، كدلالات واقعية وتاريخية ذات علاقة بشروط إنتاج الكتاب كشروط سياسية وتاريخية واجتماعية، وأيضا في سيرورة تكامل أبعادها: الماضي، الحاضر والمستقبل، ويتخذها هذا البحث في أدواته كمجال للتحليل كمستوى أول ليحدد علاقة المتن «النقد الذاتي» بالمرجعية الأيديولوجية الوطنية في مستوى ثان، وليكشف عن عناصر استمرارية تلك القضايا وراهنية مقترحات، (أفكار، ورغبات) علال الفاسي في بعدها الفكري الأصيل، وتلك هي قوة الفكر: ينتج في زمن محدود ليعبر عن واقع موجود دائما.



## القسم الأول: الحرية الشاملة

«مهما كانت للأفكار التي أدافع عنها من قيمة، فإن مبدأ الحرية يجب أن يعلو عليها(...) إذا كانت الحرية ستحرقنا فلتفعل، فإنها على كل حال خير من الضغط ومن التغني بأفكار تنظمها عبادة القوة أو عبادة المال...»

علال الفاسي «النقد الذاتي»

ص ٥٩/ص٧٤.

«الأغرب أن نلاحظ أن القسم النشيط من الأنتلجانسيا العربية قد عبأ كامل قوته النقاشية وقوته في الحكم والمطالبة في مبدأ العدل الاجتماعي، مغفلا مبدأ يكتسي نفس الجمال ونفس الحقيقة ألا وهو مبدأ الحرية»

هشام جعيط «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» ص٢١٧

إذا ما تفحصنا وحدات المتن المكون لكتاب «النقد الذاتي» فإننا سنجد الحضور البارز والقوي لمفهوم الحرية الذي يتردد ذكره عبر صفحات المؤلف، كما نجده حاضرا في مؤلفات أخرى، بل إن علال الفاسي خصص كتابا متفردا لمسألة الحرية[١]، فناقشها في أبعادها الفردية والجماعية، كما حلل وانتقد النظريات الفلسفية والسياسية التي حضر في أنساقها هذا المفهوم، وقد نشر هذا العمل بعد وفاته. إن القراءة المتأنية تلزم باستقراء الدلالات المختلفة لمفهوم الحرية الذي لم يكن حضوره كميا، بل كان حضورا نوعيا تمثل في تصورها كغاية وضرورة، فهي أساس التقدم والتطور، وهي الغاية السامية في كل الخطابات السياسية والثقافية، والحرية تحضر حلما ومطلبا داخل الأسرة والمدرسة والمصنع والمؤسسة التشريعية والقضائية... هل كانت الحرية في تفكير علال الفاسي شعارا يتلخص في الاستقلال، أم انها كانت غاية سامية وكلية وجودية تخص مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع، ويحضر ضمنها المطلب الخاص بالاستقلال الوطني؟ وهل تصورها يمتح مشروعيته من الحرية كما طرحها الفكر الغربي والتجارب التاريخية للغرب، أم من النظرية الإسلامية؟ أم من المجالين معا؟

لمعالجة مفهوم الحرية وأشكال حضوره في «النقد الذاتي»، سنصنف منهجيا بين مستويين في الحرية لتمايز مجالاتها، وتنوع مستويات حضورها في فكر علال الفاسي:

١- النقد السياسي والثقافي.

٢- قيمة الحرية بين النظرية والممارسة.

### ١ ـ النقد السياسي والثقافي

يشرع المؤلف في الباب الأول بمعالجة مستوفية ومستفيضة «لمسائل الفكر»، محددا مهمة رجال الفكر في أنها تكمن في صياغة الأفكار، وتأسيس النظريات المساعدة على التحول الاجتماعي والتغيير السياسي. أكد الدعوة إلى ضرورة «تكوين النظرية ووضع البرنامج المفصل» في خاتمة كتابه «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، وذلك حتى لا يقع لهذه الحركات من «التبلبل» ما يشككها في قيمة الكفاح الوطني، وهو تأكيد واضح على أهمية النظرية في توجيه العمل السياسي وإغنائه. ويفتتح الباب الأول بفصل عن «الأنانية» كضرورة لا يجب أن نفقدها، لأن بفقدانها نفقد وجودنا الذاتي، ولذا يجب توجيهها لتكون في صالح الفرد لا أن تكون ضده[٢]. إنها تعني عدم الاستنقاص من الذات، ولذلك يجعل المؤلف من الأنانية حافزا لتوجيه الأمة وتكوين

الشخصية المستقلة خدمة للمصالح الجماعية، وهنا تكمن مسؤولية الحركة الوطنية[3]. الخطاب هنا موجه للنخبة لتمتلك الأسس الأخلاقية والمقومات النفسية الضرورية لإدارة معركة الاستقلال والحرية. إلا أن «الأنانية» ليست شرطا كافيا وحيدا لإنجاز التنمية الثقافية والسياسية للمهام المنوطة بها، بل يتعين أن يكون تفكيرها «تفكيرا اجتماعيا»[4] يهتم بالتفكير في الغير، ويتمحور حول «العناية بأحواله والعمل على إصلاحها». وهذا يعني تجاوز الحلول الجزئية، كما يعني في نظر علال الفاسي فضح النزعة الأخلاقية الشكلية للطبقة البرجوازية حيث لا يجب التفكير في الجائعين والبائسين والفقراء من جانب الرأفة ومنهج الصدقة، بل التفكير فيهم كأصحاب حق مفروض، كما أن التفكير الاجتماعي لا يجب أن يكون موضوعه الفقراء والمعدمين فحسب، بل المشاكل والقضايا الوطنية مما يؤكد أهمية «التفكير شموليا» حتى يكون التفكير في الاستقلال شاملا لكل مكونات الأمة. يقدم علال الفاسي مثالا لتلك الجمعيات التي كانت تؤسس في فترات سابقة لحماية الفلاح أثناء فترات الجفاف[5]. التفكير الشمولي لا يعني مجرد وجود الرغبة في استحضار النخبة لكل قضايا الشعب، بل فهم تلك القضايا في أبعادها الروحية والاجتماعية والسياسية وتكامل هذه الأبعاد. والمثال الواضح هو تقدم النظام الدستوري في مصر وسوريا، يقابله تأخر في الانبعاث الروحي نتيجة هيمنة الرجعية الدينية بالمعاهد الدينية التقليدية، وعدم إصلاح الأزهر في حين أن أبناء الحضريين يبتعدون عن هذه المعاهد والجامعات الدينية. كما يقدم مثال الطائفة اليهودية التي حققت نهضة اقتصادية واجتماعية، لكنها أهملت تجديد الديانة اليهودية. وهذان المثالان يظهران ضرورة استحضار كل أبعاد ومستويات النهضة والتفكير شموليا في القضية الوطنية (الاستقلال) ومصالح الأمة.

تحيل نظرة الفاسي باستشراف لممكنات المغرب والوطن العربي، وضرورة فهم كل العلامات التي قد تعوق تطورنا مستقبلا، والتي تحضر مؤشراتها في الحاضر. كما تحيل بنقد صريح لكيفية تعاملنا مع الاستعمار المتصفة بكثرة التشكي من نكبة الفلاح المغربي بعد أن سلبته السلطات الاستعمارية أراضيه، في حين أننا لا نهتم نحن بإصلاح أحوال القرية، إذ تغيب الدراسة العميقة للذهنية المغربية من أجل «تنوير أذهان الأمة وليس تكثير الشهادات، لأن ذلك هو السبيل لإنضاج العقل المغربي»[6]. إن شمولية التفكير تفرض علينا الإحاطة بكل القضايا والمسائل والابتعاد عن «ارتجال التفكير»، فالعشوائية في تدبير شؤوننا، وتحكم الصدفة في اتخاذ القرارات كانت لهما النتائج

السلبية في تحديد مصيرنا الجماعي وصناعة تاريخنا المعاصر. يقول الفاسي بصريح العبارة: «إن من خطر الأدواء التي يشتكي منها العرب اليوم، والتي كان لها نصيب كبير في فشل كثير من شؤونهم أنهم لا يعدون للأمر عدته، ولا يحتاطون له قبل حينه، ولكنهم يظلون في تغافل وفي تردد، ثم يرتجلون الأفكار على ضوء الحاضر السريع، ويرتجلون بعدها العمل على حسب ما تقتضيه الظروف»[٧]. توضيح عميق لموطن تعثر عملنا السياسي متمثلا في الارتجال. وقد توقف المؤلف عند مجالات أساسية وحيوية ترسيخا لفكرته هذه، وتأكيدا لتوسع طابع الارتجال في المجال العربي. المجال الأول يخص السيادة الوطنية وفيه يدرج مثالين: الأول خاص بنكبة فلسطين حين كان الصهاينة يهربون الأسلحة، وكان الفلسطينيون ـ ونقول العرب كلهم ـ يتحسرون ويجتمعون لإلقاء الخطب. إنه نقد يوجهه مثقف وسياسي مغربي للقضية العربية المركزية، ولأسلوب معالجتها، والتي استمر التداول السياسي والصراع في شأنها مدة نصف قرن. نقد يستند إلى قوة الإحساس القومي لدى المؤلف وهو لا يغفل الذات، فالمثال الثاني يخص الحركة الوطنية المغربية ونقدها نقدا واضحا حتى تتجاوز نقائصها وتحقق أهدافها، يؤكد الفاسي: «جربنا في حركتنا كثيرا من آثار هذا الداء الذي يؤذي الكثير من مشاريعنا... تكون لدينا فرص ولكن الوقت الكافي يجعلنا نتريث شيئا فشيئا حتى لا نأتي في النهاية إلا بفكر مرتجل جديد»[٨]. إن غياب التخطيط قبل التنفيذ يؤدي إلى خيبة الأمل، وقد يصل في حده الأقصى إلى التساؤل عن جدوى ملف القضية المغربية ومشروعية مطلبنا الملح من أجل الاستقلال. إنه نقد موجه للذات وللحركة الوطنية.

أما المجال الثاني لسيادة الارتجال، فهو المجال الثقافي حيث الكتابة المرتجلة وغياب منهجية دقيقة في التمعن والتمحيص قبل الكتابة، يتساءل: «من هم أولئك الذين يصبرون أنفسهم على البحث والنظر قبل الكتابة؟» فيستنتج أن: «كتاباتنا تكاد تكون كلها ارتجالا في لغة البرقيات دون أن تضمن ما كانت تحتوي عليه الكلم الجوامع في العهد الأول للسان العربي»[٩]. إن النقد هنا موجه للنخبة الثقافية، وهو يغني النقد الأول الموجه للنخبة السياسية لأن رجل السياسة ورجل الثقافة يضعف لديهما التفكير في الواجب «إنني أفضل أن يكون الواجب هو شغل الفكر الشاغل»[١٠]. لا يعني ذلك أن التفكير في الواجب ينعدم لدى النخبتين، ولا أن الحركة الوطنية غاب لديها هذا التفكير، فوجودها حافزٌ وأصله هو الإحساس بالواجب. لكن علال الفاسي يشير إلى

انه حضر بشكل متقطع وظرفي، فهو لم يحضر في أوساط الحركة بشكل مستمر وعقلاني لعدم الاهتمام بالوقت، الذي خصص له الفصل الأخير من الباب الرابع. يقارن علال الفاسي بين الوطنيين ورجال الأعمال، فيلاحظ أن الفئة الأولى لا تحس بأهمية الوقت رغم تفكيرها في الواجب بشكل ظرفي ومتقطع حسب ضغوط كل مرحلة، في حين أن الفئة الثانية تفكر في الوقت، لكن ينعدم لديها التفكير في الواجب. نقد مزدوج: نقد للحركة الوطنية في أسلوب عملها، ونقد للطبقة البرجوازية في أسلوب تفكيرها. وعدم الاهتمام بالواجب يبدأ من القاعدة ليصل إلى القمة، من غياب تحسيس أبنائنا بالواجب وتربيتهم على اهميته إلى عدم تحمل الولاة لمسؤولياتهم ومهامهم. يخلص المؤلف إلى أن «التفكير في الواجب هو المنهج الوحيد لتكوين الشخصية المستقلة التي تعيش للمجموع وتحيا لخدمة الأمة»[11]. تأكيد المؤلف على ضرورة التفكير في الواجب هو تأكيد أخلاقي من ناحية لأن في ذلك حسن التربية وصلاح المجتمع، ومسؤولية الفئة المتنورة من أهل الفكر بشكل خاص التي عليها أن توجه الفكر العام، وتعمل على تنوير رجل الشارع. وهنا تكمن قيمة الفصل السابع «أرستقراطية التفكير». عنوان قد يثير تساؤلات لدى كل مطالب بالمساواة والديمقراطية لأن الفكرة في ظاهرها تتضمن إقرارا للتباين بين الطبقات والفئات الاجتماعية، وترسخ ثنائية العامة والخاصة، الصفوة والجمهور، إلا أنها في عمقها تبين دور «الفكر الرفيع» في التحرر من القيود التي تحيط به من أجل توجيه الأمة. إن الفكر الرفيع لا يمتلكه العباقرة إلا بعد مثابرة وعناء شديد، فهو «ملكية فردية» خاص بالنخبة، ولذلك فلا بد أن يتأسس على الوضوح والصراحة «يظن كثير من المخلصين أنه ليس من الصالح أن ننبه الأمة إلى مواطن النقص فيها، لأن ذلك يكوّن عندها استياء ربما أضر بها أو بإيمانها، أو ربما أضر حتى بمحاولة إصلاح النقص الذي عندها. لكنني اعتقد على العكس من ذلك أن الأمة يجب أن تخاطب في كل شؤونها بكل صراحة وبكل بيان»[12]. إن إخفاء الحقائق على الأمة بدعوى اجتناب إلحاق الأذى والضرر بها منهج خاطئ في التفكير والعمل، والمنطلق يبدأ من توجيه الشباب المثقف أو الذي يتثقف (الشباب المتعلم) وتربيته على تقاليد التفكير المتأني والواضح والنظر العميق في كل قضايا مجتمعه. إن الأرستقراطية الفكرية ضرورية لقيادة المجتمع، وهي لا تناقض الديمقراطية، بل غايتها الحقيقية ديمقراطية التربية وتعميم الفكر الصحيح، وهي بذلك ليست «نشازا» أو «شططا برجوازيا» يعبر عن «دعوة نخبوية» كما تضمنت ذلك بعض الدراسات[13]. إن الأرستقراطية الفكرية هي الأصل في

تعميم التفكير الحر حتى يتمكن الشعب من اختيار ممثليه. وهنا ينتقد الأيديولوجيا النازية العنصرية التي تحتقر التفكير لخوفها من يقظة الشعب وقدرته على الاختيار، وإلحاحها على أن تنسى الشعوب عادة التفكير[١٤]. إنها أيديولوجيا كليانية تريد توحيد الجماعات الثقافية والسياسية والعرقية والمدنية لتأتمر بأمر الحاكم - الزعيم، وفي تعميم التفكير الصحيح بين فئات الشعب يكمن الخطر المهدد لأحادية السيطرة ومشروعية الهيمنة المطلقة لأيديولوجيا السياسة الاستبدادية. إن المنطلق الفكري لدعوة الفاسي لتعميم التفكير بفضل الأرستقراطية الفكرية (النخبة المثقفة) هو منطلق الحركة السلفية بشكل عام التي لعبت دورا أساسيا في مناهضة فكر الخرافة والطرقية من أجل تنقية المعتقدات الدينية من كل الشوائب العالقة بها في مرحلة الفساد والتأخر والانحطاط. فتعميم التفكير غايته حرية المعتقد والسلوك، ولكن استنادا إلى عقيدة صحيحة، وتلك هي الحرية فهي لا تعني «أن يفعل الإنسان كل ما يشاء ويأتي كل ما يريد، ولكنها في أن يعد نفسه لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة»[١٥]. إن حرية التفكير التي يتحدث عنها الفاسي لا تخص مطلب معارضة الاضطهاد الحكومي للحرية، بل يتحدث عن «حظنا في مسؤولية الكبت لحرية التفكير عند الآخرين»[١٦]. نقد ذاتي واضح شكلا ومضمونا يندر تداوله في أوساط النخب الثقافية والسياسية راهنا، وهدفه تشجيع تقاليد الحوار والمناظرة كما كانت سلفا عند اليونان، فأنتجت منظومات فلسفية كبيرة، أو في تجربة المجتمع الإسلامي فأفرزت الاجتهاد الفقهي والأصولي. النقد هنا موضوعه الذات أي نخبة رجال الثقافة ونخبة رجال السياسة، وذلك يعني التحرر الفكري أولا لأن الذين يطالبون بحرية التفكير لغيرهم يجب أن يكونوا متحررين هم أولا. إنه نقد يعري النقص الذي يسكن المثقفين في أداء وظيفتهم كما يعري أوهامهم[١٧]. لا تعارض أيضا بين حرية التفكير ومبادئ الإسلام، فالتجربة الإسلامية تظهر دفاع العلماء عن الاجتهاد وحرية القول، بينما تظهر التجربة المسيحية في العصور الوسطى معارضة رجال الكهنوت لسلطة العقل ومبدأ الحرية. مهمة المثقف تفرض عليه دراسة المجتمع دراسة شمولية، وتلك هي غاية الإصلاحية السلفية التي تجندت لنقد العادات المهترئة ومحاربة الطرقية، وقد أدرك المؤلف هذا التأخر في أكثر من مقال ومقام، كما أدرك أن هاجس الحركة السلفية لم يقتصر على هذا النقد فقط فهي «لم تكن قاصرة على الدعوة ضد الخرافات، بل تجاوزتها لحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل، ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»[١٨] (التشديد لنا).

غرضنا هنا ليس توضيح عمل الحركة السلفية في المجال الثقافي والامتدادات الاجتماعية والدينية لذلك العمل، فهذا موضوع سيجد موضعه في القسم الثاني من هذه الدراسة، بل هو إبراز دور النخبة الثقافية انطلاقا من الفعل التاريخي للحركة السلفية الذي يتجلى في: ١ ـ الإيمان بدور العقل، ٢ ـ الرفع من قيمته، ٣ ـ تعليم الشعب كيف يفكر. دور هذه النخبة هو فحص العادات والتقاليد لبناء الرأي العام الصحيح الذي يستند إلى الإقناع والدعوة المنظمة وتماسك طرح الأفكار. إن الفكر العام الصحيح كفكر للأغلبية يجب أن تختاره الأقلية لا أن تكره على قبوله، وفي هذه الفكرة حل لمعضلة تتمثل في فرض رأي الأغلبية على الأقلية في الأنظمة الديمقراطية، وعدم احترام رأي الأقلية. الفكر العام الصحيح هو فكر الإقناع والاختيار والحركية ودور وسائل الاتصال من صحافة ومذياع وتعليم إجباري للبنين والبنات دور أساسي في تنوير «الفكر العام المتحرك». الغاية تكوين الشعب وإعداد الأغلبية لتكون ذات قدرة على اختيار ممثليها وحاكميها. «فلا وجود لشعب يحب طاغية»، ولا وجود «لأغلبية تنتخب قادة ونوابا منافقين». يؤكد الفاسي أن كل فكرة تعبر عنها الأغلبية، وتكون ضد الأسس الأخلاقية التي آمنت بها الأمة، يجب أن تتهم وأن يعاد النظر فيها. فالشعوب لا تعبد إلا نفسها ولا ترضى لحريتها بديلا[19]. إن الأسلوب الديمقراطي هو خير وسيلة لتوجيه الرأي العام لأنه يجسد سيطرة العقل على الفوضى والتسلط. وهنا ينتقد التفاوت الاجتماعي ودور قوة المال في تضليل الناس واحتكار الدولة والشركات في الضغط على الفكر العام مستنتجا الضرورة الأساسية لتدخل المثقفين والقيام بواجبهم في مقاومة قوة المال، وفي أن يتحرروا من كل سلطة مادية أو معنوية لذوي النفوذ. على النخبة الثقافية أن تتجرد مطلقا من كل المنافع الظرفية، وألا تراعي في عملها سوى مصلحة الأمة ومصلحة الحرية[20].

أكدنا أن نقدا كهذا يندر مثيله في الظرفية التاريخية الراهنة، وهو نقد لا يتصل بشكل ضيق بالمطلب الأساسي لتحقيق الاستقلال، ولا يكمن هدفه في نقد النخب الثقافية والسياسية، بل هو يروم تحقيق الحرية وتأسيس أخلاق جديدة في وسط المثقفين والسياسيين أولا لتعمم على فئات الشعب. إنه نقد قابل للتحيين لأن في ذلك نزولا للمثقفين من أبراجهم العاجية ـ عوض الحلم في دنيا ابن طفيل أو جنة روسو ـ إلى قاعدة الحاجات الأساسية والضرورات الملحة للأمة استنادا إلى الماضي، إن كان في ذلك ما يناسب حاجات العصر، فالفكر يقضي بالأخذ من الماضي، وإهمال ما يضر المجتمع من عمل المعاصرين[21]. لذلك فعمل النخبة لا يقتضي في توجيهها للرأي العام أن تستنسخ

نظريات الغرب، وأن تقتدي حرفيا بقيمه وتجاريه، بل لا بد من اختيار المنهج المناسب انطلاقا من شخصيتنا المستقلة دون مركب نقص أو استصغار للذات في مقارنتها بالآخر/الغرب. وكثيرا ما ردد علال الفاسي: «إنهم رجال ونحن رجال، يجب أن ننزع عنا عقدة النقص التي تمنعنا من الوقوف»[٣٢]. وهو لا يقف عند هذا المستوى من النقد المدعم بتحديد مهمة المثقف، بل هو يرى أنه يتعين أن نتفطن لمغالطات الأساليب الخطابية لأن الجمهور لا يفرق بين الوسيلة والغاية، فيكون ضحية وسائل خطابية تضمر غايات خفية مناقضة جوهريا لما تعلنه في الظاهر الوسائل الخطابية. إن الشيوعيين والفاشيين - نحضره بدقة ووضوح تجربة ستالين وهتلر - يضربون على وتر واحد هو المطالبة بتحسين الوضعية الاجتماعية، ويخفون رغبتهم الحقيقية في سلب حرية التفكير للعامل والممول[٣٣]. نقد صريح إذن للأيديولوجيات السياسية الكليانية التي وأدت الحرية لتسود الفكرة الواحدة والمطلقة كدعامة لمصالح الأقليات السياسية الحاكمة. إنه نقد يعيد تنظيم علاقة المجتمع المدني بالمجتمع السياسي لأن الأساسي في المجتمع المغربي، وما يجب أن يشغل الرأي العام المغربي هو الحرية. ينتقد الفاسي مرة أخرى النخبة التي جارت المدنية المعاصرة، كما ينتقد التجار المتعاونين مع الاستعمار الذين وضعوا مصلحتهم الذاتية في التجارة والربح قبل المصلحة الوطنية مقدما مثال «مشروع مدينة البغاء» الذي حاولت شركة فرنسية إقامته بمراكش، وكيف تصدت «الكتلة الوطنية» لها. كما يقدم مثال تدريس قيم الثقافة الفرنسية من خلال أمثال لافونتين وفولتير بالمؤسسات التعليمية.



إذا كانت خصائص الإحاطة، الشمولية، الطابع الاجتماعي، التحرر والأرستقراطية الفكرية هي المقومات الأساسية بالنسبة للنخبة السياسية الوطنية والنخبة الثقافية لاكتساب تفكير صحيح وعميق ينوّر الرأي العام ويوجهه نحو هدف حقيقي هو الحرية، فإن الحرية هنا ليست قيمة اقتبسناها من الغرب، بل لها حضور في أصلنا (الإسلام) الذي يجب ألا نغفل عنه وأن نعتز به. ولذلك فواجب النخبة الثقافية هو خدمة المجتمع بالإعلاء من شأنه وتعريفه بأصوله وجذوره، لأن قيمة المغرب كوطن لأمة تجتمع فيها حضارة العرب وثقافة الإسلام. شروط الفكر الصحيح التي يتعين أن تلتزم بها نخبة المثقفين هي: ١. مساعدة الأمة على البقاء ومتابعة سيرها إلى الأمام. ٢. الاستجابة لحاجات الأمة كفاية لكل حركة وطنية. ٣ - التقدمية، فكل فكرة لا توجه الأمة إلى الأمام هي فكرة عقيمة. ٤ - الشمول. فالفكرة أو النظرية التي تقترح الحلول الجديدة عليها أن تستحضر كل «جوانب الحياة في البلاد». تلك هي شروط الفكر الصحيح والقاعدة المنهجية لـ «اختيار الأفكار»

لأن الهدف ليس هو الأخذ بأفكار الغير ولا التشبث بعاداتنا التي قد يكون فيها ما يلحق الضرر بنا، بل هو تحقيق الحرية وتأكيد الهوية بمغايرة جذرية للمشروع الاستعماري. إن الحرية المنشودة كفاية للفكر الصحيح، وكفاية بالنسبة للنخب السياسية والثقافية لا يمكن أن تكون نسخا لحريات تحققت في الغرب، بل حرية متأصلة في تجربتنا التاريخية لها نسغها العميق في هويتنا الجماعية. في خاتمة الباب الأول من «النقد الذاتي»، وبلغة تكثف دلالات أطروحته حول الحرية يؤكد «إن الحرية لا تتحقق إلا إذا عرف الشعب حقيقة نفسه وأدرك مراميها، ثم اختار من بين التجارب الإنسانية ما يساعده على الاحتفاظ بنجاح تجربته هو ككائن حي مستقل وليس صورة مكررة لغيره»[24].

تكمن وظيفة المثقف والحركة الوطنية في تمهيد الطريق نحو الحرية وشق مسالكها والدفاع عنها كقيمة عليا، وفي تحقيق الحرية الذاتية والتحرر الفردي أولا من خلال الشروط الأساسية الموجهة لعمل المثقف وتأسيسا على خصائص جوهرية لا بد أن تتوفر في كل تفكير صحيح. لكن حرية التفكير ليست إلا منطلقا ضروريا لتعميم الحرية في المجتمع لتشمل فضاءات السياسة والاقتصاد والاجتماع والدين لتجسد في السلوكات الفردية والجماعية. كيف يتمثل علال الفاسي حضور الحرية في المجتمع وداخل تلك الفضاءات؟



## ٢ ـ قيمة الحرية بين النظرية والممارسة

شكلت خلاصة الباب الأول «مسائل الفكر» مقدمة ومدخلا للباب الثاني «التفكير بالمثال»، حيث يؤكد المؤلف على الاختلاف التاريخي والتباين الواقعي بين الفكر الإسلامي والفكر الرسمي الكنسي. الإسلام ينبذ كل ما يحد من سلطة العقل ويؤدي إلى استبعاد الجسد والروح، لذلك لم يكن هناك صراع بين العلم والدين في المجتمع الإسلامي كما كان بين المؤسسة الكهنوتية المسيحية والمؤسسة العلمية الجديدة في فجر النهضة الأوروبية. مجال العلم هو التجربة العيانية التي تستثمر الطبيعة وتحولها وتجرب على كائناتها بما فيها الإنسان، أما مجال الدين فهو التجربة الإيمانية، وتأكيد القيم المتعالية على التجربة الحسية والملموسة، وما تأكيد الفكرة العلمانية التي انتقلت إلى بعض العلماء المسلمين بالجزائر إلا رغبة في تخليص الشؤون الدينية من رقابة السلطات الاستعمارية في نظر علال الفاسي، إذ لا وجود للفكرة العلمانية في أي بلد إسلامي. إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة والتفكير المطلق[25]، الفكر

الإسلامي في منطلقه ثورة على المجتمع الفاسد وعلى الوثنية. وهو ليس فكرا جامدا، بل هو فكر حركي متطور ومتجدد له قدرة مقاومة الجمود والامتلاء بروحانية العمل والكفاح من أجل التمتع بالحقوق والشعور بالعدل وتذوق معاني الحرية[٢٦].

إن الهدف هنا هو التأصيل لقيمة الحرية في التجربة الإسلامية، وإثبات وجودها داخل المنظومة الدينية ـ الإسلامية، فقد نتساءل: لماذا هذه الرغبة في تأصيل الحرية داخل المنظومة الكلية للدين الإسلامي؟ إن الضرورة المحفزة على ذلك تتجلى في الرد على الأطروحات الاستعمارية والاستشراقية وبعض المزاعم المحلية التي تنعت الإسلام بكونه ديانة كابحة للحرية قامعة للاجتهاد والاختلاف. الرد هنا مزدوج: رد على دعاوى غربية تتضمنها كتابات مستشرقين وعلماء اجتماع ومؤرخين غربيين، وخاصة الفرنسيين منهم. ورد أيضا على بعض دعاوى التزمت التي تغلق باب الاجتهاد، وتحد من حرية الفكر باسم الإسلام. تتاطر أطروحة علال الفاسي حول الحرية ضمن النسق العام للمنظومة السلفية التي تربط ربطا عضويا بين الإسلام والحرية، فلما كان التشبث بالإسلام والحرية كان التقدم حالنا، ولما خنقت الحرية وانفرط عقد تمسكنا بالحرية تأخرنا. تلك خاصية المنظومة الفكرية السلفية والتي تؤكد عليها أيضا منظومات فكرية أخرى كمنظومة الفكر الليبرالي داخل المجال العربي[٢٧]. تفهم الحرية بمعنى شامل، فهي «الغذاء الضروري لحياتنا» كما يقول لطفي السيد. الحرية في المنظومة الليبرالية العربية تعني غياب رقابة الدولة، وهو المعنى الذي لازم ليبرالية الفكر الغربي في القرن التاسع عشر[٢٨]. ما هي مجالات الحرية التي يؤصل علال الفاسي لحضورها داخل التجربة الإسلامية؟ وكيف ينتقل من التفكير في الحرية كفاية بالنسبة لمجتمعاتنا ـ بعد أن انتقد تفكير النخب الثقافية والسياسية ـ إلى انتقاد تجربة الحرية في الغرب ودراستها كتجربة واقعية في مجالات الاقتصاد والسياسة في فضاء الآخر؟

**● الحرية الاقتصادية بين المنظومة الإسلامية والمنظومة الغربية**

في الباب الثالث من «النقد الذاتي» والذي حمل عنوان «الفكر الاقتصادي» يتسع مجال النقد لينتقل من نقد الذات إلى نقد الآخر في نظرياته وتجاربه الاقتصادية والسياسية. يعي المؤلف ـ انطلاقا من تكوينه الثقافي، وبناء على تجربة تطور الأنظمة السياسية بعد الحرب الكونية الثانية ـ أن نظرية ماركس في تفسير التاريخ هي أكثر النظريات شيوعا، وتستند إلى فهم تطور الأحداث والوقائع اعتمادا على العامل

الاقتصادي. إن المدرسة الاقتصادية بصفة عامة، والمادية التاريخية بشكل خاص، تستندان إلى الأسس التفسيرية التالية: أولها أن قوانين التاريخ موجودة وموضوعية، لأن التاريخ لا يتطور وفق العشوائية والصدفوية، بل وفق قوانين اقتصادية. ثانيها أن الباعث الاقتصادي متفوق على غيره، وهو ما يسميه التصور المادي التاريخي بالعامل المحدد في التطور. ثالثها أن الجمعية تستسلم لناموس التشبه بالوسط حيث يلعب المحيط الاجتماعي دورا في تربية الأفراد نفسيا، تربويا واجتماعيا. لكن هل هذا يعني أن ماركس هو أول من فهم التاريخ انطلاقا من الدور المؤثر للعامل الاقتصادي؟ هنا يؤصل مرة أخرى للتفكير الاقتصادي داخل المجال العربي الإسلامي، فيعتبر أن ابن خلدون كان سابقا لماركس وفيكو في تأسيس المدرسة الاقتصادية، بل هو أول مؤسس لها[٢٩]، بينما يعتبر ماركس أن العامل الاقتصادي هو أهم العوامل المفسرة للتاريخ الاجتماعي. الغرض هنا هو بيان أن التفكير الاقتصادي لا يتصل في نشأته بالغرب كمكان ولا بالقرن التاسع عشر كزمان، فأصوله حاضرة في «المقدمة» للعلامة ابن خلدون.

تظهر القراءة المتأنية لأشكال ومظاهر الحرية الاقتصادية أن الحرية قيمة سابقة على المصلحة الاقتصادية، بل إن غياب الحرية خطر على الدولة والمجتمع في حين أن الاضطراب الاقتصادي يمكن علاجه، ولذلك فالخطر على الدولة لا يكمن في الهزات الاقتصادية، بل في ضياع الحرية وانتفاء وجودها[٣٠]. إن التأكيد إذن على الحرية ضرورة استراتيجية وليس دعوة تنتصر لحرية المبادرة في مجال الاقتصاد، وإطلاق العنان للطبقة ذات الامتيازات لاحتكار كل الخيرات، والاستحواذ على الثروات. الحرية مشروطة بوجوب تعميمها على الكل لأن «المشكلة الاجتماعية العصرية كلها تتلخص في هذا الاحتكار المشؤوم للثروة في يد أقلية ضئيلة (...) إن الحرية التي تنشدها لا تبقى لها قيمة إذا كنا عبيدا للمصالح(...)»[٣١]. يظهر جليا أن الحرية الاقتصادية ليست هي تشجيع المبادرة المطلقة لطبقة اجتماعية على حساب باقي الطبقات الأخرى، فهذه تصبح عبودية: إن الحرية الاقتصادية تعني تهيئة العمل للجميع، وإشراك اليد العاملة وسائر المنتجين في مراقبة الشؤون الاقتصادية والمالية والتحرر من الفقر، وحماية الدولة للمواطن اقتصاديا بضمان حقه في الشغل والدراسة[٣٢]. الحرية الاقتصادية الحقيقية تعني التحرر من المال، ومن سيطرة الاتجاه المادي في التفكير الاقتصادي كذلك، فخطأ أغلب النظريات يرجع إلى تقييمها للمال كعامل أول وأخير في فهم تطور الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، وفي تصورها للحلول الخاصة بمعضلات العصر. يظهر حكم المؤلف هنا كاستنتاج تركيبي

لعرضه للمضامين الأساسية للنظريات الاقتصادية، وبخاصة الماركسية والفوضوية والنقابية والفاشية، وهو عرض غني بتنوع قراءاته وتعدد مناهل ثقافته، يتجلى بعد التنوع في قراءة المؤلف للفكر الاقتصادي الحديث بمدارسه المختلفة، في الفصل الثالث من الباب الثالث حين يعرض له المحاولات النصرانية لحل مشكلة الاقتصاد، فيضعها في سياق تاريخي شامل هو محاولة تصحيح واقع الكنيسة وترميمه انطلاقا من الفكر الاقتصادي الحديث، ليثبت فشل تلك المحاولات. يكشف هذا العرض عن قراءة فاحصة للتاريخ الإسلامي ليس من منظور الفقيه والأستاذ بجامعة القرويين فقط، بل من منظور الباحث الاجتماعي والمؤرخ الذي يثبت وجود «نظريات شاذة لحل مشكلة الاقتصاد في التاريخ الإسلامي» (الفصل الرابع) التي ظهرت كثورة ثانية على التفاوتات الاجتماعية الكبيرة، وعلى بذخ الأرستقراطية الحاكمة منذ عهد الخليفة عثمان. إن الثورات الاجتماعية التي تلت الثورة الأولى للإسلام، والتي جاءت انتفاضة على الأرستقراطية القريشية التجارية، كانت مطعمة بالإباحية الإسماعيلية وهي لم تتمكن من القضاء على الدولة العباسية، لكنها على المستوى الثقافي والأيديولوجي أثارت الفوضى والالتباس محاولة منها لهدم أصول الفكر الإسلامي السني. يستخلص علال الفاسي أن الحركات الاشتراكية المعاصرة ليست جديدة في دعواتها وأطروحاتها لأن لها جذورا في التجربة الجماعية للشعوب الإسلامية، ونجاحها في الأزمنة المعاصرة يرجع إلى ظهور الآلة التي ساعدت كعدو للعمال على تطور فكر رافض يؤدي إلى الثورة الاجتماعية. أما في العصور القديمة فكان اتحاد الملك والعمل عائقا أمام تحقيق الحركات الاشتراكية لأهدافها. خلاصة قد يعارضها المفكر الاجتماعي وعالم الاقتصاد كما يعارضها الماركسي باعتبار أن الاشتراكية تحققت بعد تطور في التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية، ودخول العصر الرأسمالي، لكنها خلاصة تبين التفرد المميز للمؤلف في نظرته لتاريخ الحركات الاشتراكية، وفي قراءته لتاريخ الفكر الاقتصادي.

إن التحري الموضوعي في استجلاء قصدية علال الفاسي من الكتابة في الفكر الاقتصادي، وتخصيص باب بأكمله لمناقشة النظريات الاقتصادية في الإسلام والنظريات الاقتصادية في الغرب والمقارنة بينها، يؤدي بنا إلى استكناه رغبة المؤلف في إثبات خصوصية «الفكر الاقتصادي في الإسلام» (الفصل الخامس كأطول فصل في الباب الثالث) لأن الديانة الإسلامية تعتبر المال فتنة خلقها الله ليمتحن بها البشر[٣٣]. فهو وسيلة وليس غاية. الإسلام يشترك مع المسيحية واليهودية في تحريم الربا، ولعل تكديس الأموال والثروات في البنوك في عصرنا الراهن دون استفادة الأمة منها مع حرمان الفقراء يظهر

مشروعية التحريم وصحته. عارض الإسلام أيضا القمار والخمر والإنفاق على البغايا، والتزيين المسرف للمساجد والأضرحة، بل إنه أقر الحجر على المسرفين من أصحاب المال، كما حرم ادخاره. يشدد علال الفاسي على مبدأ تطبيق الزكاة كركن أساسي في الإسلام، لأن تطبيقها بنسبة ٢,٥ إلى ١٠٪ من قيمة المزكى عنه سيحسن حالة المجتمع المغربي، ويوفر ميزانية كبيرة لعلاج أدوائه الثلاثة: الأمية، الفقر، المرض[٣٤]. مطلب لا يمكن أن نجادل في مشروعيته وراهنيته خاصة وأن الوضعية الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية لم تعرف الإنجازات النوعية المهمة، إنها وضعية الفقر والأمية والتفاوت الاجتماعي والبطالة... إلخ.

إن الإسلام لا يخشى المنافسة الشريفة مع أنظمة اقتصادية أخرى ما دام يؤسس نظامه الاقتصادي على أساس الإصلاح والعدالة الاجتماعية، وإزالة الفوارق الطبقية. إن تصور المؤلف هو تصور جذري لمسألة توزيع الثروات، وهو يتميز عن بعض التصورات الإسلامية الأخرى التي انتقلت من معالجة العدالة الاجتماعية إلى معالجة مسألة الحكم في الإسلام[٣٥]، فهو يظل مرتبطا بموضوع الاقتصاد. يناقش علال الفاسي في الفصل السادس مسألة «ملكية الأرض في الإسلام»، وكيفية طرح الأحكام الإسلامية للملكية الأرض، فتجربة الخلفاء المسلمين تكشف عن محاولاتهم تنويع مصادر الثروة، وتكثير الموارد ذات المنفعة بالنسبة للجماعة الإسلامية مع احترام الملكية الفردية. إن هذا الإثبات للأصول الإسلامية للملكية ليس إلا تمهيدا لمناقشة القضية الراهنة في اللحظة التاريخية والسياسية لكتابة «النقد الذاتي»: مشكلة الأرض المغربية التي أصبحت بالقوة أرضا مسلوبة من طرف الاستعمار.



في الفصل السابع «ملكية الأرض في المغرب»، يظهر أن المثقف يخدم رجل السياسة، فالتكوين الثقافي والنظري للمؤلف، واطلاعه على الفكر الاقتصادي جاء ليستثمر في إغناء الفكر الوطني والحركة الاستقلالية المناضلة ضد الحضور الاستعماري بأرض المغرب. كان نقده للنظريات الاقتصادية في المجال العربي الإسلامي، ونقده للنظريات الاقتصادية للجماعة الإسلامية، وكان أيضا عرضه لأشكال ملكية أرض في آخر عهود الاستقلال قبل الاستعمار(ص٢٨٤)، كل ذلك شكل مقدمة لدحض الأطروحة الاستعمارية التي تدخل المغرب ضمن مجالها الجيو - سياسي امتدادا لفرنسا، والتي فرضت بوسائل عسكرية إكراهية، ووسائل أيديولوجية واقع السيطرة الاستعمارية. يعلن علال الفاسي في وضوح مستثمرا فكره الاقتصادي لتدعيم فكره السياسي أن لا حق لأحد في تلك الأرض المغربية

سواء من الأجانب أو من النخبة المغربية، والتي تظل أرضا في ملك الطائفة الإسلامية[٣٦]. غاية الفكر الاقتصادي والملكية الاقتصادية هي الحرية، فلا حرية للإنسان المغربي إذا كانت أرضه مغتصبة وهو رازح تحت الاستعباد الاقتصادي للمعمرين الفرنسيين. أصول ثلاثة تستند إليها الحرية الاقتصادية: أولا اعتبار المال وسيلة لا غاية، ثانيا اعتبار الملكية محورا تتركز فيه الحرية الشخصية، ثالثا تمجيد العمل عوضا عن تمجيد المال. شروط ثلاثة للحرية في المجال الاقتصادي، وهي مدخل لاستيعاب درس بليغ، وهو أن كل النظريات الاقتصادية وكل التجارب في إدارة الشأن الاقتصادي وتراكم الثروة لن تحقق الغاية الحقيقية والهدف الأسمى إن هي استبعدت الإنسان واستوطنت أرض الغير.

**• الحرية الاجتماعية بين الحق والواجب**

يتضح إذن أن منهجنا في تحليل أفكار «النقد الذاتي» هو منهج استقرائي لأنه يتبع الفكرة في جزئياتها ليركبها في كليتها، انطلاقا من أهداف هذه الدراسة والأسئلة الموجهة لها. لا يستثمر هذا المنهج أطروحة الكتاب لتخدم أهداف بحثنا، بل هناك متابعة متأنية تقرأ أطروحة المؤلف في تسلسلها المنطقي وانتظامها الموضوعاتي من باب لآخر. ولذلك فقد تناولنا فكرة الحرية كقيمة وغاية عبر المسار الدلالي للأبواب الثلاثة الأولى. إن الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» كأكثر الأبواب تفصيلا في عرض فصوله، (يضم اثنين وثلاثين فصلا موضوعاتها: العائلة، المرأة، مهنة الوالدين، التعليم، الصحة، أوقات الفراغ... إلخ) باب يشخص أدواء وأمراض المجتمع المغربي، كما يقترح حلولا لعلاجها ولتجاوز حالة التأخر الاجتماعي والاقتصادي، وهي حلول سنعرض لها بالتحليل في القسم الثاني. بدافع منهجي، أساسا، سنعرض للحرية الاجتماعية انطلاقا من البعد النقدي المميز لأطروحة الكتاب، إذ ينتقل المؤلف من نقد النخبتين السياسية والثقافية في البابين الأول والثاني لتأسيس قيمة الحرية وتحديدها كغاية مطلقة، إلى نقد النظريات الاقتصادية والتأكيد على أن لا حرية حقيقية دون الملكية والعمل في الباب الثالث، ثم نقد المجتمع، وتوصيف ممكنات تحقيق الحرية الاجتماعية في الباب الرابع.

لتتحقق الحرية الاجتماعية لا بد أولا من فهم الحالة الراهنة للمجتمع المغربي التي ليست أثرا من آثار الإسلام، ولا هي نتيجة مباشرة للتدخل الاستعماري الغربي. إن المجتمع المغربي كمجتمع إسلامي يجب أن يقوم على الأخوة والتضامن لا على الانتماءات العشائرية والعصبية القبلية، وهذا يعدّ نقدا واضحا للنظرية الخلدونية. يبني المؤلف تصوره لكل انتماء

للجماعة على أساس الارتباطات العائلية والسياسية والقومية لأن الانتماءات القبلية وحدها كانت عاملا مساعدا في تسهيل التغلغل الاستعماري. والمسؤولية تقع على من قصر في واجبه، وهو تحقيق رسالة الإسلام التحريرية[٣٧]. لقد فكروا في الجانب السياسي الخاص بالتسلط والسيادة، وأهملوا الجانب الاجتماعي الخاص بتحقيق الحرية الاجتماعية: حرية الأفراد والجماعات. إن الحرية مشروطة بالواجب، فكل تفكير في الحرية هو تفكير في مسؤولية الفرد[٣٨]. ألا نجد حضورا لوجودية الفيلسوف جان بول سارتر التي تربط بين الحرية والمسؤولية والالتزام؟

الحرية في فلسفة سارتر الوجودية نابعة من الإحساس الفردي، لا تأسرها حتمية من الحتميات، وليست معلولة بعلة أو هي نتيجة لسبب، حرية شاملة وليس أمام الإنسان المقذوف به في هذا العالم إلا أن يختار ماهيته، فلا وجود لحرية دون اختيار، والاختيار هو التزام بموقف ما[٣٩]. الحرية في فلسفة سارتر حرية التزام، وهي مشروطة بالاختيار أيضا، إذ يتحول الاختيار الإجباري الضروري إلى إلزام، وهذا ما جعل علال الفاسي يعتبرها في كتابه «الحرية» مقيدة بمجموعة من المواقف التي تحدد ظهورها[٤٠]. سيتجاوز سارتر تصوره للحرية كتجربة شعورية فردية، بعد احتلال النازية لفرنسا، فبعد أن رأى أن الشرير حر أيضا في ارتكاب أفعاله المؤذية للغير، جعلته تجربة الشر الجماعي الملحق بشعبه من طرف النازية يرى أن الحرية ليست وجودا لذات فردية التقت بالحرية ولم تعرف ما تفعل بها، بل هي واقع يكافح شعب من أجل تحقيقه. لذلك فالتمييز بين الحرية كإحساس فردي وشعور باطني، والحرية كتجربة عيانية محققة وملموسة تمييز أساسي، فإحساسنا بالحرية لا يعتبر حجة كافية على حقيقتها، كما أن الشعور الحقيقي بالحرية هو حين تكون أفعال الإنسان منسجمة مع دوافعه ورغباته[٤١]، لا حرية حقيقية دون سند التجربة الواقعية المعيشة، والانتقال بها من الممكن إلى الكائن، ومن التمثل إلى التحقق.

علال الفاسي قارئ للفلسفات المعاصرة مثلما هو قارئ للنظريات الاقتصادية والسوسيولوجية، لكن اطلاعه على التصور الوجودي للحرية وتوظيفه لمفاهيم الالتزام والمسؤولية والاختيار كما يوظفها سارتر لا يجعله مكررا لفلسفة سارتر في مقاربتها للحرية ولا ناسخا لها. فإذا كان الفيلسوف الفرنسي من أشهر فلاسفة القرن العشرين الذين فكروا في مسألة الحرية، فإن علال الفاسي من أشهر المفكرين المغاربة ورجال السياسة الذين فكروا أيضا في مسألة الحرية. ثمة اختلاف واضح في المنظومة المرجعية النظرية عندهما. الحرية في فلسفة سارتر أصلها الشعور بالعدم، والفشل الوجودي، والتزام المثقف هو التزام

فردي أولا قبل أن يكون التزاما تجاه الجماعة. أما علال الفاسي فهو يؤصل للحرية داخل المجال الإسلامي، وهو يتشبث بها كقيمة في ارتباط عضوي بالفكرة الوطنية التحررية، ولا يتصور حرية المثقف أيضا إلا في إطار الحرية الشاملة التي تبدأ أولا بالاستقلال الوطني.

يتبين بعد توضيح البعد العميق لحضور الحرية الاجتماعية والتفكير فيها كالتزام وواجب، وبعد إبراز شكل حضور الحرية عند الفاسي مقارنة بحضورها عند سارتر أن المؤلف يقدم توصيفا اجتماعيا للمجتمع المغربي من خلال عناصره الأساسية وهي: العرب، البربر، الإسرائيليون (اليهود)، والأفارقة. هذا التعدد في التكوين الاجتماعي المغربي ليس دليلا على انشطار في الكيان الحضاري للأمة المغربية، بل هو دليل على انصهار واتحاد حصلا في دائرة القومية المغربية. وتعدد لغات التخاطب حسب اللهجات المحلية للقبائل ليس خطرا على الوحدة الثقافية للمجتمع لأن أمما عدة تتميز بتعدد تركيبي في لغاتها ولهجاتها المحلية. إن الخطر يكمن في التدخل الاستعماري الذي خلق تمايزا بين المغاربة على مستوى التخاطب، ففئة تنطق باللغة الفرنسية أو الإسبانية، وفئة أخرى تكتفي بلغتها المحلية. إنه هدف من أهداف المخطط الاستعماري التي وجدت استمراريتها في «الفرنكفونية»[٤٢] التي تعتدي الآن على الوحدة الثقافية لإفريقيا، رغم أن أغلبية سكان القارة لا يتقنون اللغة الفرنسية، فمن بين ٢١٠ ملايين إفريقي الذين يصنفون ضمن الفرنكفونيين لا نجد إلا ٦٢ مليونا يعرفون اللغة الفرنسية. يضاف إلى ذلك أن العديد من البلدان أصبحت تؤكد استقلالها الثقافي بعيدا عن المخططات الاستعمارية وأهداف الفرنكوفونية[٤٣]. لا بد إذن من الحفاظ على الوحدة الثقافية للهوية الوطنية، وتحسين مستوى التعليم لدى المغاربة، ورفع متوسط الدخل الفردي لدى الساكنة القروية[٤٤]، كما أنه لا بد من معرفة الأدواء الاجتماعية، بل «يجب أن يكون في نفوسنا وفي نفوس أبناء قومنا شعور كافي ووجدان عالي بضرورة إصلاحها (الأمراض)»[٤٥]. إن التفكير الصحيح في المشاكل الاجتماعية، وتصور الحلول الممكنة للأمراض الاجتماعية هو تفكير يتعين أن يكون شموليا يتجاوز الحلول السطحية والنظرة الجزئية، كما يتجاوز كل تشبث بالجبرية التي تعارض إصلاح أحوالنا بدعوى أن الأمر مقدر علينا. يدعو الفاسي إلى تجاوز هذه المظاهر السلبية في التفكير الاجتماعي، وذلك بتقديس العلم والتصميم الاجتماعي، والارتكاز على حصيلة الأبحاث العلمية، واستخدام الوسائل والمؤسسات الاجتماعية العتيقة والجديدة لتكوين مجتمع مغربي صالح[٤٦].

إن الحرية الاجتماعية لن تتحقق إلا بإصلاح المجتمع، إذ لا يمكن أن تتحقق في مجتمع

الجهل والفقر والتأخر، وعلال الفاسي يعي المثبطات الموضوعية والعوائق المادية التي تحول دون إنجاز هذا المشروع الإصلاحي، يوضح ذلك فيقول: «ولكن هذا الهدف العام لا بد من تحليله بحسب العناصر التي تتكون منها مناطق العمل وإعداد المال والرجال للقيام به. وسنحاول في الفصول المقبلة إعطاء التوجيهات في كل ناحية من نواحي العمل، وعلى هيئاتنا ورجال الإصلاح في وطننا أن يدعوا إليها، ويعملوا على تهيئة الوسائل لإنجازها. إن التفكير في المجتمع لا يتم إلا بإحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها، وإن التحرر الفعلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مقدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله»[١٧]. تحرير المجتمع والانتقال به من حالة التأخر والانحطاط إلى حالة التقدم والتطور عمل رهين بعاملين أساسيين: العامل الأول مادي يرتبط بإعداد المال والرجال أي توفر الرأسمال البشري والمالي، وهو عامل سيأتي تحليله بإسهاب ودقة لاحقا في هذه الدراسة. أما العامل الثاني المعنوي الخاص بإنجاز ثورة فكرية فهو يرتبط في جوهره بمسؤوليات المثقفين ومهامهم كما حددها المؤلف في البابين الأولين. فعلال الفاسي في نقده للمثقفين يحدد الحرية كهدف وغاية أسمى يتعين حضورها في منظومتهم الثقافية والأخلاقية.

بيد أن الحرية الاجتماعية، وتحرير المجتمع وإصلاحه الإصلاح الشامل، كلها أهداف لا تحققها النخبة الثقافية وحدها، ولا يعد المال وحده شرطا كافيا لإنجازها، بل لا بد من مفتاح أساسي لكل الحريات الفردية والجماعية. ثمة قاعدة تحرر التفكير والتعبير، وتضمن حق المواطنة وحماية حقوق الكل: إنها الحرية السياسية التي تتنوع إلى حقوق أساسية: الحق في التعبير، الحق في التجول، الحق في الانتخاب، والحق في الانتماء السياسي.



- **الحرية السياسية أو مطلب الديمقراطية**

الحرية السياسية غير منفصلة أو منفصمة عن الحرية في مستويات الثقافة والاقتصاد والاجتماع، وتحقيق مظاهر شكلية من الحرية السياسية لا يعني اكتمال الحقوق وكمال الحرية، كما أن الشعور بالحرية لا يعني وجودها كتجربة واقعية، فوجود مؤسسات سياسية «ديمقراطية» في ظاهرها لا يعني أيضا وجود ديمقراطية حقيقية. فإذا كانت الحرية السياسية مفتاحا لولوج المجالات الأخرى للحرية، فإن الإصلاح الشامل للمجتمع، وتحقق الثورة الفكرية هما الضامنان لتجذر الحرية السياسية داخل المجتمع. صحيح أن مطلب الحرية في تاريخيته مشدود إلى غاية أساسية هي الاستقلال، لكن المطلب الشامل العميق والبعيد المدى لتحقيق الحرية هو إصلاح «الجهاز الاجتماعي المغربي». لقد بين الفاسي في

مؤلفه حول «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» أن الحرية ضرورية من أجل صلاح الأمة، فأبرز أهمية التنظيم السياسي الحديث ومبادئ حرية التعبير والتفكير والتنقل مستخلصا أن الاستقلال هو الشرط الأساسي للحرية وتحمل المسؤولية[٤٨]، مذكرا بأن الفصل الأول من «برنامج الإصلاحات المغربية» (مطالب الشعب المغربي) المقدم إلى السلطات الاستعمارية سنة ١٩٣٤ كان متعلقا بالإصلاحات السياسية ذات الهندسة السياسية[٤٩]، وهو البرنامج الذي يعد أيضا مثالا للتقدمية[٥٠]، خاصة وقد تكفلت بصياغته نخبة من المثقفين المغاربة وقدمته إلى الجهات المعنية[٥١]. لا يمكن نسيان أن حزب الاستقلال ارتكز في مذهبه على مبادئ في مقدمتها: الاستقلال، مناصرة الحرية، ثم مسألة النظام الدستوري بالبلاد. كما أن ارتباط الاستقلال بالحرية، واستحالة وجود الحرية دون استقلال يجد دلالته في مساندة الزعيم السياسي عبدالخالق الطريس في يناير ١٩٤٦ لمسألة إعادة تكوين «حزب الإصلاح»، ومطالبة السلطة الاستعمارية بالترخيص له بإصدار جريدة «الحرية». كل ذلك يبين أن الحرية السياسية كانت تعني أولا الاستقلال، لكنها لا تختزل فقط في مطلب الاستقلال، بل هناك مطلب أساسي آخر هو مطلب الديمقراطية. إن علال الفاسي يعي أن هناك واقعا لا يمكن التغاضي عنه أو تجاوزه، وهو تعايش قوتين، قوة التقليديين الذين يؤكدون على التشبث بالهياكل السياسية القائمة وتمجيد ماضي الدولة المغربية، وقوة الديمقراطيين الذين يحتكمون إلى قوة الإرادة العامة. لذلك فهو يدعو إلى توافق بين القوتين، وتحقيق توازن بينهما يشرف على إدارته رئيس الدولة، كما يتوجب تنظيم الهيئات النيابية الممثلة لإرادة الشعب وفق مبادئ الديمقراطية الصحيحة، هنا يعارض المؤلف فرض نظام سياسي خاص أو دستور من الدساتير الغربية على الأمة المغربية[٥٢]، لأن المطالبة بوضع دستور ليست جديدة في المغرب، ولسنا في حاجة إلى الاقتداء الحرفي في صياغة دساتيرنا بالمؤسسات القانونية والنيابية الغربية. لقد سبق لعلال الفاسي أن كشف النقاب عن أصول مطالبة المثقفين المغاربة السلطانين عبدالحفيظ وعبدالعزيز بوضع إصلاحات اقتصادية، سياسية وتعليمية، وتبلورت مطالب بعضهم لتؤكد حاجتنا إلى دستور، وقد قدم علال الفاسي لتاريخ هذه الحركة المطلبية للمثقفين في رسالة خاصة عنوانها «حفريات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية»[٥٣].

يلح المفكر السلفي على أن شرط تأسيس نظام برلماني هو قيام ديمقراطية مغربية صحيحة، فيناقش مواطن القوة والضعف المميزة للنظريات السياسية والقانونية الحديثة الخاصة بالديمقراطية منذ تأسيس نظرية الفصل بين السلط مع مونتيسكيو ليحلل في

العصر الراهن بنية الأنظمة النيابية المعاصرة التي تكرس سلطة حزب الأغلبية، مما يعني أن هذه الحزبية المعاصرة الحاكمة بالأغلبية هي عصبية جديدة شبيهة بالعصبية القبلية لابن خلدون. هنا يؤكد الفاسي ضرورة مراقبة الناخبين لممثليهم. إن المؤلف وهو يناقش حالة الحرية السياسية المكبوتة في المرحلة الراهنة (الاستعمار) يضع لبنات وأسس الحريات السياسية في المستقبل، ويطرح ممكنات الديمقراطية السياسية للمغرب المستقل، متمثلة في تأسيس نظام نيابي برلماني أولا، وفي وجوب التعدد الحزبي تجنبا للفوضى وتنظيما للمجتمع ثانيا. لقد تصور أن من أولويات العمل بالنسبة للأحزاب السياسية المغربية هي أن تعمل بمرونة وفي واقع التعدد، لأن تلك المرونة هي التي وسمت بميسمها الحركة الوطنية في نشأتها وتطورها[٥٤]. إن الحرية السياسية عند علال الفاسي ذات مستويات ومطالب منها الآني والمستعجل، ومنها الاستراتيجي والمستقبلي، وهذه المستويات والمطالب هي: ١ ـ مستوى حرية سياسية آنية تتمثل في مطلب الاستقلال. ٢ ـ مستوى حرية سياسية مستقبلية تتمثل في مطلب تأسيس الديمقراطية الدستورية البرلمانية. ٣ ـ مستوى حرية سياسية آنية ومستقبلية تخص إشاعة الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية والحركة الوطنية، وهو مطلب الديمقراطية الداخلية في التنظيمات الحزبية وداخل الحركة الوطنية. المطلب الأول موجه للآخر الاستعماري، والمطلب الثاني موجه للدولة المغربية في المستقبل، والمطلب الثالث موجه للذات الوطنية الحزبية والنقابية.



الحرية السياسية ليست ضرورة خاصة بالمجتمع السياسي وبتنظيماته الأساسية من دولة، برلمان، أحزاب ونقابات، بل هي ضرورة عامة واجتماعية في مقاصدها، لأن التفكير الديمقراطي هو الحل لتجاوز أنواع التفكير العتيق المبني على الروابط الطرقية والعصبية والدموية. كما أن الحزب والنقابة والجمعية والمسجد هي المنظمات التي ستحل محل المنظمات العرفية والقبلية[٥٥]. إن هذه التنظيمات هي التي تنظم مصالح الجماعة في العصر الحديث، فالتنظيم النقابي المدافع عن «الحرية وطيب الحياة» هو حركة دائمة التطور والمتابعة لروح العمل والتضامن، وظهور الحركة النقابية بالمغرب هو ظهور طبيعي في مجتمعنا خاصة بعد ضعف الحصيلة الاقتصادية والاجتماعية للاستعمار[٥٦]، ومقاومة المعمرين لوجود النقابة المغربية ذات التوجه الوطني. من هنا ضرورة الحركة النقابية للدفاع عن المطالب الاجتماعية للفئات العاملة، وللسير مع الحركة الوطنية من أجل تحقيق الغاية نفسها: التحرير السياسي والاجتماعي للشعب المغربي[٥٧]. إن مغربة النقابة ليس هدفا اجتماعيا فحسب، بل هو أيضا هدف سياسي يخدم القضية الوطنية، ويغني الممارسة

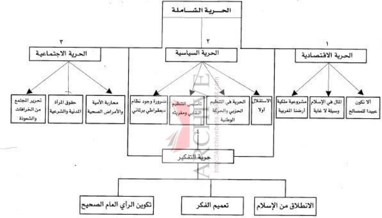
النضالية من أجل الاستقلال. يؤكد علال الفاسي في خلاصة مركزة وفصيحة: «ان قضية العمال المغاربة جزء لا يتجزأ من قضيتنا القومية، ولذلك يجب أن نعضدها ونكافح من أجل إنجاحها»[٥٨].

تتعدد مظاهر الحرية السياسية، كما تتداخل أبعادها التي يظهر فيها الجانب الثقافي واضحا كحرية التفكير والتعبير، أو يظهر الجانب الاجتماعي والاقتصادي كتشجيع التنظيم النقابي، أو يظهر الجانب السياسي قويا كضرورة التشريع لنظام دستوري نيابي قاعدته الديمقراطية الحقيقية، وهي مطالب ليست ظرفية أو مستعجلة، ذات أمد قصير، بل هي مطالب استراتيجية تمثل مجالا أساسيا من مجالات الإصلاح الشامل، فإذا كان الاستقلال مطلبا مستعجلا ينص على جلاء المستعمر، فإن المطالب الأخرى موجهة للذات: لمجتمعنا بدولته ونخبه السياسية، فهي مطالب تخص المستقبل السياسي حتى لا نقع في الارتجال والحلول الجزئية والسطحية. مطالب تؤكد راهنيتها لأن حرية التفكير والرأي، ومبدأ الانتخاب، وتنظيم الجمعيات السياسية والنقابية تعتبر مكونات أساسية للحرية السياسية إذا انتفت الحرية السياسية، وإذا حضرت وجب أن تتأسس على الديمقراطية الصحيحة، وذلك ما أكده علال الفاسي في «النقد الذاتي»، وما يؤكده في مواضع أخرى[٥٩].



### استنتاج

الحرية إذن لم تكن قيمة تتساكن مع قيم أخرى أخلاقية واجتماعية وثقافية، بل كانت منطلق ومنتهى الوجود الإنساني، وأعظم صفاته في تفكير رائد السلفية المغربية[٦٠]. فحضورها حضور غير مشروط بقيمة أخرى، فكل فعاليات الإنسان من تفكير وعمل وإرادة... إلخ غايتها الأساسية هي الحرية، وكل المؤسسات الاجتماعية والتجارب التاريخية تحركت في مجال الحرية نفيا لها، أو حلما بتحقيقها، أو تجسيدها في مؤسسات ودساتير. والحرية في «النقد الذاتي» كما هي في الإنتاج الفكري لعلال الفاسي، قيمة شمولية لا تقبل التقسيم، ولا يمكن أن تحضر في الحياة الفردية وتغيب في الحياة الجماعية أو المؤسسة الانتخابية. وإذا كان عبدالله العروي يلاحظ أن كلمة الحرية هي أكثر الكلمات تداولا في القاموس السياسي عند العرب في العصر الراهن حتى إن كلمات الاستقلال والديمقراطية والتنمية تستعمل مرادفة لها[٦١]، فإنه يمكننا أن نؤكد أن الفكر المغربي المعاصر عبر عن فهمه للحرية من خلال «النقد الذاتي» في النصف الأول من القرن العشرين.


الحرية الشاملة
١
الحرية الاقتصادية
٢
الحرية السياسية
٣
الحرية الاجتماعية
الا تكون عبيدا للمصالح
المال في الإسلام وسيلة لا غاية
مشروعية ملكية أرضنا المغربية
الاستقلال أولا
الحرية في التنظيم الحزبي والحركة الوطنية
تأسيس التنظيم النقابي ومغربته
ضرورة وجود نظام ديمقراطي برلماني
محاربة الأمية والأمراض الصحية
حقوق المرأة المدنية والشرعية
تحرير المجتمع من الخرافات والشعوذة
٤
حرية التفكير
الانطلاق من الإسلام
تعميم الفكر
تكوين الرأي العام الصحيح

## القسم الثاني: مدخل إلى الإصلاح الاجتماعي عند علال الفاسي

ما هي المضامين العميقة لدعوة الإصلاح عند علال الفاسي؟ كيف تمثل الإصلاح؟ وهل يمكننا أن نستنتج أن «النقد الذاتي» حقق ما يعلنه صاحبه من تقديم «برنامج مفصل» للحركة الوطنية ولمستقبل المغرب بعد الاستقلال؟ موضوعنا لا يتناول مفهوم الإصلاح من منظور المؤرخ، لأن عملا كهذا يتطلب التحري التاريخي في المرجعيات الواقعية التي ائتلفت فيما بينها لصياغة «النقد الذاتي»، كما يتطلب الدراسة الوثائقية لكل الوقائع الفاعلة في إنتاج هذا الكتاب الأساسي بالنسبة لعلال الفاسي أولا، وبالنسبة للحركة الوطنية ثانيا، وبالنسبة للمجتمع المستقبلي ثالثا. كما أن موضوع هذا الفصل لا يرتبط بسوسيولوجية المثقف، بل هو اقتراح مقاربة تحليلية للمشروع الإصلاحي، وتفكيك دلالاته، واستجلاء مضامينه لتركيبه في مفهوم أساسي هو «الإصلاح الشامل».

في دراسة مفهوم الحرية في «النقد الذاتي» كان التشديد على أن الحرية ليست يوتوبيا أو شعارا، فهي كحرية شاملة ذات أبعاد شخصية، اجتماعية، سياسية واقتصادية لا تتحقق على مستوى التجربة الفردية فحسب، بل على مستوى التجربة العيانية للجماعة والشعب. وهي تتطلب توفر «حد أدنى» هو الحرية السياسية خاصة في مطلبها الملح: الاستقلال. وقد كان التأكيد أيضا على أن الحرية تنطلق من تحرر في التربية[٦٢]، وهذا يعني أن تحقيق «الحرية الشاملة» رهين بتحقيق برنامج إصلاحي، وهذا ما يقترحه السياسي الوطني والمثقف السلفي في الباب الرابع «الفكر الاجتماعي» الذي يشكل مدخلا لممارسة المغاربة لحقوقهم الاجتماعية إن هم نفذوا هذا البرنامج[٦٣]، وهو يدرك بوعي درامي درجة الانحطاط الحضاري، وما ينخر المجتمع من أمراض فتاكة يجملها في ثلاثة أمراض كبرى هي: الأمية، الفقر، المرض الصحي. المرض الأول يكشف عن ضعف مردودية التعليم بالبلاد رغم أن اللغة العربية هي لغة الدولة والإسلام، فالاستعمار يوظف لمصلحته واقع التعدد اللسني والثقافي المكون للهوية الوطنية المغربية لتكريس واقع التمزق والانشطار حتى يبعد بعض مكونات وعناصر المجتمع المغربي عن توظيف اللغة العربية كمرتكز قوي لبناء ثقافة وطنية تنافس الثقافة الاستعمارية[٦٤]. أما المرض الثاني فهو مرض الفقر إذ بين الفاسي أن دخل القرويين يقل بكثير عن دخل الحضريين رغم أن الساكنة القروية هي المشكلة للأغلبية من مجموع سكان المغرب. وقد

ظلت كذلك إلى حدود الإحصاء الأخير لسنة ١٩٩٤. أما المرض الصحي كمرض ثالث فهو منتشر بشكل مهول حيث تصل نسبة الوفيات بين الأطفال إلى الثلث، كما أن ٥٪ من الأسر المغربية تعرف زواج الأب بأربع زوجات و٢٠٪ من الأسر تعرف زواج الأب بأكثر من امرأة[٦٥]. يعترف المؤلف وهو يقدم هذه المعطيات الرقمية الخاصة بالوضعية الاجتماعية للمغاربة بأنه لا يتوفر على إحصائيات دقيقة لأهميتها في اكتساب المعرفة الصحيحة بالمجتمع.

«كيف نفكر في المجتمع المغربي؟» سؤال مركزي في فكر علال الفاسي لأنه يخفي سؤالا كبيرا هو «ما العمل؟» وقد توقفنا سابقا عند نقد المؤلف لطرق تفكير المثقفين في مجتمعهم ونقده أيضا للحلول السطحية التي لا تقترح الحلول الجذرية لمعضلاتنا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما حددنا الأولويات التي يطرحها وهي: ١ - التصميم الاجتماعي اعتمادا على الأبحاث العلمية. ٢ - استخدام كل الوسائل والمؤسسات الاجتماعية المتيقة لتكوين مجتمع مغربي صالح. ٣ - إعداد المال والرجال لتحقيق الإصلاح المنشود. وهو يشرط تحقيق كل هذه الوسائل والأولويات الراهنة لتحقيق الإصلاح المقبل بإصلاح أساسي ذي طبيعة جذرية وهو الإصلاح الفكري والعقلي المتمثل في «إحداث الثورة الفكرية التي دعونا إليها، وإن التحرر الفعلي من خرافات الماضي وأباطيل الحاضر في مقدمة العوامل على الإصلاح والكفاح من أجله»[٦٦]. إنه إصلاح سلفي موضوعه نقد الخرافة والتواكلية والجبرية الاستسلامية. وهنا يظهر تقاربه مع الإصلاح العقلي عند محمد عبده وتأثره به، خاصة وأن فترة تأليف «النقد الذاتي» هي فترة اتصال الفاسي بالمثقفين المصريين والسياسيين العرب داخل الجامعة العربية، علاوة على تأثره بأفكار الإصلاحية السلفية أثناء دراسته بالقرويين. من أين يبدأ الإصلاح إذن؟

لا يمكنه أن يبدأ إلا من النواة الأساسية للمجتمع والخلية المحورية لنشأة أفراده، يبدأ من الأسرة فهي تحتاج إلى إصلاح لأنها «تفوق في أهميتها كل مظاهر الاجتماع كالمدرسة والمسجد والمعمل والجماعة الدينية أو السياسية. ليس ذلك كله إلا امتدادا لعمل العائلة وتعزيزا لجهودها»[٦٧]. إنها تفوق في أهميتها كل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ولذا وجب صيانتها وتحقيق التوازن بداخلها، وتوفير الوسائل الضرورية لحماية أفرادها وضمان استقرارهم المادي والنفسي. يحدد الفاسي الظواهر الاجتماعية السلبية التي تهدد الأسرة في توازنها وتؤدي إلى تفككها:

١ ـ ظاهرة البغاء كظاهرة تشكل خطرا كبيرا على العائلة، فالحجاب لن يضع حدا لهذه الظاهرة فهي لن تزول إلا بتوافر عوامل رئيسية تتمثل في العامل الأخلاقي متمثلة في التربية العامة للمجتمع ولشبابه بشكل خاص، والعامل الاقتصادي، وذلك بتوفير الاستقرار المادي للمرأة التي ليست لها إمكانيات مالية لعول نفسها وأبنائها فتضطر إلى السقوط في الهوة السحيقة للدعارة، وعامل قانوني يقوم على تحريم البغاء، وأخيرا عامل اجتماعي يتركز في تشجيع الزواج المبكر[٦٨].

٢ ـ ظاهرة اضطهاد المرأة[٦٩] التي تعرف وضعية متدنية بفقدانها لكرامتها خاصة في المناطق التي يسودها العرف، مناطق التنظيمات القبلية. إصلاح الأسرة لا يكون إلا بإصلاح أوضاع المرأة، فلا يجب أن تهضم حقوقها، ولا أن ترغم على الزواج بمن يريده الوصي أو الولي ولا ترغب فيه. فالغاية من الزواج تقوية عاطفة الحب وتدعيم التضامن والتكافل والإخلاص.

٣ ـ ظاهرة تعدد الزوجات التي تؤثر سلبا على استقرار الأسرة المغربية فيحرم الأب بعض أبنائه من الإرث أو يغمطهم حقهم في العاطفة الأبوية. قرأ علال الفاسي في مكونات البنية الاجتماعية المغربية فاستنتج أن تعدد الزوجات نتيجته تفكك الأسرة، فقرر أن المصلحة الاجتماعية انطلاقا من المبادئ الإسلامية تقضي بمنع التعدد في الزوجات «إنني أقرر الرأي بكامل الاطمئنان النفسي(...) تطبيق مبدأ الإصلاح الإسلامي بمنع التعدد مطلقا في هذا العصر إقامة للعدل وتقديرا للمرأة، وحماية للإسلام»[٧٠]. لا حاجة لتأكيد ما يميز هذا النقد من جرأة، وما يجعل المطلب واضحا تكريما للمرأة والإنسان وخدمة للمجتمع، لأن النص الديني جاء ليخدم الإنسان وينظم مصالحه الدنيوية فضلا عن شؤونه الفردية والروحية.

٤ ـ ظاهرة الطلاق المهددة لتماسك العائلة: الإسلام من أكثر الديانات حماية للمرأة من عبث المحاكم والأزواج، وهو لا يترك فجوة تبيح للزوجين أن يفترقا دون تطليق لأن في ذلك فتح المجال للفساد وفسخ الرابطة الزوجية. إن إصلاح العائلة المغربية لن يتجسد إلا إذا تم إصلاح القوانين والأعراف المطبقة في البلاد، وعلى وجه الخصوص تحرير البلاد من سيطرة الأعراف الجاهلية في بعض المناطق التي تبيح للمرأة مغادرة بيت الزوجية[٧١].

٥ ـ ظاهرة الإدمان على المسكرات والمخدرات كآفة اجتماعية خطيرة تؤدي إلى تفكك الروابط الاجتماعية والأسرية وتصل إلى حد الطلاق. يبين المؤلف في هذا السياق خطر

الإدمان على الخمور والمخدرات: تفكك التماسك بين فئات المجتمع وذلك بتشجيع من المستعمر، فيقدم مثال تشجيع الفرنسيين والإنجليز للجنود الأفارقة بإفريقيا الاستوائية على أن يتناولوا قسطا من الكيف المسمى «البانجي» حتى يدمن الجندي ويتذمر يوم عودته إلى قريته، وهو مثال يستقيه من تجربته الطويلة بالمنفى بإفريقيا الاستوائية. إن تشجيع زراعة الأعناب وتجارة الخمور من طرف السلطة الاستعمارية يدخل في مخطط استعماري هدفه الاستغلال الاقتصادي بمراعاة مصالح المعمرين، وهدفه أيضا تفكيك الهوية الثقافية الوطنية، وتشظية قيمها الثقافية والدينية. إن سلامة الأسرة لا تكون إلا في سلامة أخلاق أعضائها. يذكر المؤلف بمبادرته في إطار الحركة الوطنية «ولقد كونا في عهد مضى (لجنة التقويم الخلقي) من شباب القرويين والمدارس، فكان لمجهودها الذي لم يدم إلا بضعة أشهر أثر محسوس(...). أما علماؤنا ورجال الوعظ منا، فأمر الأمة معهم إلى الله. إنهم لا يتكلمون عن هذه المنكرات إلا عرضا»[٧٢]. ينتقد الفاسي المثقفين الذين لا يؤدون وظيفتهم الأساسية في تربية المجتمع بوجه عام، وتربية الشبيبة بوجه خاص.

علال الفاسي مثقف له جرأة نقد المجتمع ونقد العلماء - الفقهاء، وله جرأة تحريم الزواج بأكثر من امرأة إذا كان يضر بسلامة الأسرة وتوازنها، وهو من زاوية تكوينه الفقهي يعمل بمبدأ الاجتهاد من أجل مصلحة الجماعة لأن الفقه الإسلامي كما يقول في كتابه «مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي»: «يبحث عن إقامة العدل والإنصاف عن طريق السعادة الفكرية والاجتماعية والرغبة في الثواب والخوف من العقاب في الدارين. وهذه الناحية هي التي يختلف فيها الفقه الإسلامي عن الفقه الغربي فالفقه الإسلامي نظام روحي ومدني معا...»[٧٣]. الفقه الإسلامي فقه مدني لأنه ينظم الشؤون المدنية والسياسية والاقتصادية للمجتمع وتنظيماته الخاصة، وهو فقه روحي لأن أساسه عقائدي ومنطلقه ديني، فالشريعة الإسلامية لم تتأثر بالتشريعات الأخرى كالتشريع الروماني، ولم تستمد أصولها وأحكامها من قوانين أخرى[٧٤]، ولذلك فهي أفضل القوانين لأن باستطاعة المسلمين العودة إليها باعتبارها قانونا له أصل إلهي، وتمثل انفتاحا على العصرية والحداثة أيضا، إذ لا تناقض لدى المسلم بين أن يحتكم للشريعة وأن يأخذ بما هو عصري. تشكل هذه الفكرة محور أطروحته في دفاعه عن الشريعة الإسلامية[٧٥]، وهي أطروحة لن نتناولها بالتحليل النقدي لإظهار جوانب محدوديتها والمقارنة بينها وبين القوانين الوضعية[٧٦]، لأن موضوعنا لا يتصل بدراسة

شخصية علال الفاسي الفقيه، بل هو يتصل بدراسة هذه الشخصية في أطروحتها الإصلاحية، فدور الدراسة هنا إبراز شخصية الفقيه في نقد التصورات الفقهية التي قد تصبح قوانين ثابتة وتجاوزها حتى يتحقق إصلاح المجتمع بإصلاح الأسرة.

يقدم الفاسي الضرورات العملية والمقترحات العاجلة التي لا بد من تنفيذها لإصلاح الأسرة المغربية وهي:

١ـ صيانة حقوق المرأة وتمتعها بكامل المكتسبات المدنية، وعدم منعها من أداء واجبها وتمتيعها بالميراث، ومحاربة كل تضييق على حريتها الشخصية قد يصل إلى حد طردها من المساجد بدعوى الاختلاط المريب[٧٧].

٢ ـ حماية العائلة المغربية من التفكك، ومن البؤس والمرض، والحد من الهجرة القروية نحو المدن، وذلك بتحسين حالة الفلاح المغربي، ونشر التعليم، وتحمل الدولة المسؤولية الكاملة في تحقيق هذه الغايات[٧٨].

٣ ـ دور البيت الصغير والوالدين في تربية الأطفال وتعليمهم احترام الوقت وعدم الكسل، وإحساس الوالدين بمسؤوليتهم تجاه الأطفال قبل الولادة وأثناءها وبعدها، ورعايته الرعاية الصحية والاهتمام بنظامه الغذائي، ودور الدولة الأساسي في مساعدة الأسرة دور كبير في توفير الجانب المادي كدور الحضانة ورياض الأطفال[٧٩].



٤ ـ العناية باليتامى واللقطاء وأبناء السبيل، وضرورة تأسيس ملاجئ ومدارس كافية لاستقبال هذه الفئة من الأطفال المحرومين عوضا عن الامتنان عليهم بالصدقة الاختيارية، وهنا يظهر دور الدولة ومسؤولية الأوقاف والهيئات المعنية[٨٠].

٥ ـ الاهتمام بتكثير النسل لأن السكان المغاربة لا يتجاوز عددهم ١١ مليون نسمة، في حين أن منطقة النفوذ الفرنسي يقطنها ٥ ملايين من الفلاحين، بينما الجالية الفرنسية أكثر نسلا. إن القضية هنا يجب أن ترتبط «ببرنامج إنشائي عمراني» يتمثل في: تصنيع البلاد ـ حماية العمال ـ تنشيط الاستقرار في البادية لأن النسل مرتفع فيها. إن هذا الإلحاح على مضاعفة النسل والإكثار من النمو الديموغرافي يجد تفسيره في مرحلة الأربعينيات حيث يلعب التفوق الديموغرافي دورا فعالا في معركة التحرر والاستقلال. وهذا ما يتأكد اليوم أيضا حين تحاول الدولة الصهيونية الإكثار من اليهود بترحيلهم من إفريقيا وروسيا لإعطاء دفع جديد للصراع في منطقة الشرق الأوسط، وفرض الأمر الواقع على العرب، خاصة وأنها تمثل أقلية عددية وهذه الأقلية العددية غير متجانسة ثقافيا، سياسيا ولغويا. لهذه الفكرة عناصر راهنيتها لأن تحديد النسل لا يعد دائما خطة

إيجابية خاصة حين يكون للتفوق الديموغرافي الدور الوازن في علاقات الهيمنة والسيادة.

تلك هي المقترحات المطروحة لإصلاح المجتمع حتى يقع تجاوز الظواهر السلبية، والذي لا يتوقف عند حدود إصلاح العائلة، بل لا بد من إصلاح مؤسسات اجتماعية وثقافية أخرى لها دورها في تربية الفرد، وقد يكون دورها محددا بعد السنوات الأولى التي كان الدور الفاعل فيها للأسرة: الإصلاح هنا هو إصلاح التعليم.

أسئلة بسيطة وواضحة ومباشرة، يطرحها الكل، وتختلف الأجوبة بصددها، أسئلة يطرحها المؤلف دون مداراة أو التباس: ما هي أغراض التربية؟ هل هي التعليم؟ كسب الرزق؟ العلم ذاته؟ أم تهذيب الأخلاق؟ فيفترض أنه لو كان هدف التربية هو كسب الرزق لكنّا أناسا قادرين على الكسب فنقضي بذلك على كل القيم المعنوية لدى الأفراد وفي المجتمع. الطلبة في هذه الحالة سيتوجهون نحو الصناعات البسيطة التي تحصل الربح المالي السريع، ويبتعدون عن العلوم الصعبة. إن «طلب العلم لأجل العلم مقصد شريف، لكنه غير كاف لتحقيق التربية»، يعي الفاسي جيدا ضرورة الجمع بين المنفعة العملية من التربية والمنفعة النظرية (الثقافية). لتحقيق أغراض التربية لا بد من العناية بالصحة البدنية وتكوين الجسم، وتعليم التلاميذ النطق والقراءة والحساب، وأيضا تعليمهم المهن الصناعية والزراعية، وإعطاء الأولوية لهدف أكبر هو «الأدب والخلق والسلوك». إن التربية تستطيع أن تفعل الأعاجيب. يقول المؤلف: إن لها غاية سامية هي كمال الحرية، إنه فهم يدرك الأبعاد المختلفة للتربية، ويستحضر أغراضها المتنوعة المادية منها (الرزق) والتثقيفية والأخلاقية[٨١]. ولعل نفس الأسئلة والهموم تطرح اليوم بالنسبة لمؤسسة التعليم بالمغرب حيث يتأكد التساؤل عن وظيفتها ومردوديتها ومآلها. التربية سيرورة من التنشئة الطويلة، ومؤسساتنا التعليمية الحالية (زمن الاستعمار) غير مؤهلة لتربية الأفراد وحمايتهم من الانحراف، لذلك فلا بد من إصلاح التعليم. ما هي المقترحات والمطالب المطروحة؟

- **لغة التعليم**

التعليم ممارسة تربوية، نفسية، اجتماعية، وتواصلية تتحقق من خلال اللغة، وإذا كان التعليم يعاني أزمة داخلية فلا بد من فحص قنوات الخطاب داخل فاعليه الأساسين أي التفكير في نجاعة لغة التدريس، والتواصل بين المعلم والمتعلم. في العهد الاستعماري كان التعليم يعرف تعددا في لغات التدريس، وهذا التعدد كان أساس التعدد الثقافي الذي

كان عاملا داخليا في بناء الذات الوطنية قبل الدخول الاستعماري، وأصبح فيما بعد عامل تفكيك وهدم لهذه الذات الوطنية. كانت المدارس بالمغرب متعددة، فهناك المدارس الفرنسية العربية لأبناء المسلمين، والمدارس الفرنسية العربية لبنات المسلمين، والمدارس الإسرائيلية الخاصة باليهود المغاربة، والمدارس الفرنسية البربرية، والمدارس البدوية، والمدارس الحضرية... إلخ[٨٢]. وهذا التعدد يجزئ وحدة التعليم بالمغرب لأن ما يهم ليس مواد للتدريس بل لغة للتدريس، حيث إن لغة التعليم ليست واحدة، ولا نجد حضورا واضحا للغة العربية إلا في المدارس القرآنية ومدارس التعليم الأصيل. إن هذا التعدد في لغات التدريس معناه فتح المجال للتفكير بطرق متعددة، وترسيخ الاستيلاب الثقافي والفكري، وتشويه مقومات الهوية الثقافية والجماعية «إن الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي»[٨٣]. يبين هذا الحكم أن نظرة المؤلف لنسق التعليم في عهد السيطرة الاستعمارية ليست نظرة جزئية، بل هي نظرة كلية وعميقة تكشف عن المقاصد الحقيقية لسياسة التعليم التي ترسخ الهيمنة الثقافية للمستعمر، وتعيد توزيع السلط الاجتماعية حارمة أبناء المغاربة من التعليم العالي، وتخدم المشاريع الاقتصادية لفئة المعمرين بإعداد أيدي عاملة متخرجة من مدارس قروية أو حضرية ابتدائية. وقد عبر مدير التعليم الثانوي السيد «هاردي» عن هذه الغاية بوضوح في خطاب له بمكناس في تجمع للمراقبين المدنيين سنة ١٩٢٠ بأنه: «يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان»[٨٤]. فعلى المؤسسات التعليمية أن تستكمل مهمة «التهدئة» التي نفذتها المؤسسة العسكرية بحرب ضد المغاربة الرافضين للوجود الاستعماري.

استوعبت الحركة الوطنية الأهداف الحقيقية للمخطط الاستعماري في مجال التعليم، وعملت على مقاومة تأثيراته الأيديولوجية والنفسية منذ إعلان الظهير البربري سنة ١٩٣٠، بل إنها جعلت إصلاح التعليم في مقدمة «برنامج الإصلاحات المغربية» لسنة ١٩٣٤، وقد عمق حزب الاستقلال هذا التوجه الوطني فأنشأ لجنة مركزية للتعليم تابعة للجنة التنفيذية سهرت على تأسيس زهاء ١٠٠ مدرسة وطنية، وإرسال بعثات طلابية للدراسة بالخارج، وترسيخ العلاقات الثقافية مع المشرق العربي[٨٥]. إنها عناصر من خطة ثقافية نهجتها الحركة الوطنية لمقاومة الآثار السلبية لمحاولات استتبات عقلية ثقافية تأتمر بقيم الغرب، وترتهن بنماذج ثقافة المستعمر. وقد بين باحثون ومفكرون مغاربة أرخوا للمسار التاريخي للحركة الوطنية أن هذه الحركة أولت إصلاح التعليم الديني وخاصة بالقرويين أولوية استراتيجية ليكون تعليما عصريا، لأن إدارة الحماية

كانت تعارض هذا الإصلاح، «فالقرويين» هي بؤرة لنشأة وتكوين مثقفين وسياسيين وطنيين[٨٦]، وهي بؤرة تطور الإصلاحية السلفية التي كانت المنظومة الفكرية المناهضة للوجود الاستعماري منذ القرن التاسع عشر. توحيد لغة التعليم هدف وطني وقومي يجب أن نسعى إليه جميعا، وهو هدف يبرز خصوصية هويتنا، ويوحد ثقافتنا الوطنية.

- **دينية التعليم**

توحيد لغة التعليم هدف لن يتحقق إذا لم يسنده مبدأ آخر ويغنيه هدف ثان هو دينية التعليم، فالمغرب بلد إسلامي، ومع ذلك يحرم أبناؤه من معرفة الأسس الدينية لحضارتهم وثقافتهم. فمنعهم من ثقافة الإسلام هو «حرمان لهم من أسمى معاني النفس، وأوسع بنيات العقل، وأفسح ميادين الحرية»[٨٨]. هل يمكننا أن نوافق علال الفاسي في تأكيده لهذا المطلب وتشبثه به بعد مضي نصف قرن، ووجود تطور علمي، ثقافي وتقني، بفصل التعليم عن كل توجيه ديني؟ ثمة مرجعيات تحكمت في صياغة هذا المطلب وهي مرجعيات ثلاث: ١ـ مرجعية الأيديولوجية الوطنية. ٢ـ مرجعية واقعية. ٣ـ مرجعية نظرية.

ـ المرجعية الأيديولوجية الوطنية: وهي المرجعية نفسها التي وجهت المطلب الوطني للغة التدريس من خلال تقديم عريضة المطالبة بالاستقلال، إذ كانت الميزانية المخصصة لتعليم أبناء المغاربة المسلمين جد هزيلة تتراوح بين ٣٠.١٪ و٨٠.١٪ من مجموع الميزانية العامة[٨٩]. وكان التعليم الديني الإسلامي شبه منعدم لا يوجد إلا بالاسم، وبعد هذا التاريخ ستخصص ١٠ ساعات لتدريس المواد الإسلامية ـ بعدما كانت ممنوعة ـ مقابل ٢٠ ساعة للغة الفرنسية والمواد المدروسة بها[٩٠]. تظهر هذه المعطيات غلبة التصور الأيديولوجي الاستعماري الذي يثبت الحضور المطلق للغة الفرنسية، وتاريخ فرنسا وجغرافيتها في مقابل تهميش الثقافة الإسلامية. ولذا كان دور الحركة الوطنية إعطاء التعليم بالمغرب بعدا ثقافيا إسلاميا، من هنا يكون التأكيد على «دينية التعليم».

ـ المرجعية الواقعية: يقارن الفاسي بين التعليم في المغرب في العهد الاستعماري والتعليم في الغرب مستندا إلى أقرب مثال هو فرنسا، فيبين الأصول التاريخية للتيار اللاديني العلماني للتعليم بفرنسا، ويظهر كيف يحارب الدين داخل المؤسسات التعليمية الفرنسية مبرزا أخذ فرنسا عن النهج البريطاني الذي يعمل بمبدأ الحياد المدرسي عن طريق نهج أسلوب لا ديني، ويظهر أن نتائج الصراع بين الاتجاه الديني والاتجاه العلماني

الذي يدعو إلى الاحتفاظ بالمدرسة الجمهورية انتهت بالعودة إلى المبدأ الديني في التعليم لتأكيد الهوية الوطنية والدفاع عن الثقافة الفرنسية. فكيف إذن تؤكد فرنسا ضمنيا بعد تجربة قرون على المبدأ الديني لنظام تعليمها، وتحاول أن تقوض الأسس الدينية لنظامنا التعليمي؟ إن الفكرة التي يطرحها الفاسي نحسها متجددة وكأنها صيغت لتؤطر «أزمة الحجاب» في مؤسسات التعليم الفرنسية، والتي تعبر عن تداخل بين الحريات الفردية والحريات الجماعية يؤدي بالدولة إلى تجاوز مسؤوليتها في تنظيم الشأن المدني داخل المدرسة وإلى توجيه الشأن الفردي الخاص بمستوى الدين والروح.

- المرجعية النظرية: وهي مرجعية الإصلاحية السلفية ذات الجذور الفكرية منذ الأفغاني وعبده. مبدأ دينية التعليم يأخذ مشروعيته من منظومة الفكر السلفي التي دعا روادها إلى إصلاح التعليم في الاتجاه الديني بإصلاح مؤسساته القديمة أولا كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب، والأخذ بنتائج العلوم والتقنيات الحديثة. الدفاع عن الجوهر الديني لمؤسسات التعليم والتربية هو وسيلة الرد على الهجوم الثقافي والأيديولوجي للغرب. إن لغة التعليم ومواد التدريس ومضامينه هي أهم ما يوجه المتعلمين ويكون الأبناء، ولذا فالتعليم يجب أن يكون وطنيا في لغته أولا ودينيا في مضمونه التوجيهي ثانيا. لا يقتصر المؤلف على هذين المطلبين لإصلاح التعليم، بل يطرح مطالب أخرى أساسية.



- إجبارية التعليم

عمل الاستعمار على الإبقاء على واقع أمية فئات عريضة من الشعب المغربي، لأن ارتفاع عدد المتعلمين يعني تطور الوعي المدني الوطني والسياسي، كوعي يضع الاستقلال مطلبا ملحا وغاية لا محيد عنها، فتحقيق إجبارية التعليم اقتراح ارتبط بمطالب الحركة الوطنية لأن تعلم الشباب خاصة بالمدن هو خميرة تشكل الوعي الوطني. وقد حاول المستعمر ألا يدخل إلى المدارس سوى ١٥٠ ألف طفل في سن الدراسة من بين مليونين ونصف من الأطفال الذين هم في سن الدراسة[١١]، وهو معطى إحصائي تقريبي لعدم توفر المؤلف على المعطيات الإحصائية الحقيقية التي ظلت في حيازة سلطات الحماية، فأعداد التلاميذ الذين يلجون المدارس حتى في السنوات الأولى للاستقلال، في مرحلة التدفق الكمي للتلاميذ نحو المدرسة المغربية لن تبلغ ذلك المعطى الإحصائي الذي يقدمه المؤلف[١٢]. إجبارية التعليم مبدأ مقدس وهو أصل تفوق المدرسة الحديثة على المؤسسة

الدينية الكنسية المنغلقة. والعلم مقدس يرتفع إلى مستوى الفريضة في الإسلام (طلب العلم فريضة على كل مسلم) (حديث نبوي شريف)، و(علموا أولادكم فقد خلقوا لجيل غير جيلكم) (حديث نبوي). كانت خطة الحركة الاستعمارية هي فرض «سياسة التجهيل»، وكانت خطة الحركة الوطنية منذ الثلاثينيات، ومع تقديم «مطالب الشعب المغربي» سنة ١٩٣٤ هي فرض «تعميم التعليم». التعليم هو حق مقدس، وهو «قضية حياة أو موت لأن كل ما نريده للأمة من رفاهية وأمن وحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا أعدته لنفسها بنفسها»[٩٣]. التعليم إذن ضروري، فهو أصل الرفاهية والحرية. لكن ماذا نعلم للأجيال الناشئة؟

• **مواد التعليم**

يشير علال الفاسي إلى أن أغراض التعليم لم تتحقق بالمشرق العربي الذي سبق المغرب العربي في مبادراته الإصلاحية لأن الشباب يفضل لغات أخرى على اللغة العربية. «فما بالنا نحن بالمغرب العربي؟» فيجيب بأن ذلك يرجع إلى النقص الموجود في الكتب كعامل أساسي. ويمكننا أن نضيف دور عوامل أخرى كالعامل التاريخي الذي تجلى في محاولات «تتريك» البلدان العربية، وتذويب لغتنا العربية داخل الكيان التركي، والعامل السياسي المرتبط بنشأة الدولة العصرية الحديثة التي تنشئ المرافق العامة وتتكلف بتسيير المؤسسات العمومية، والدولة العربية ليست دولة حديثة بالمعنى الحقيقي للكلمة، ولم تقدم مشروعا متكاملا للمجتمع. أما العامل الثقافي فيتمثل في الابتكار العلمي والتقني الذي ينتقل إلى مواد التدريس بالمدرسة، والذي يجعلها مواكبة لتطور العلوم في الغرب لأن العلم ابن بيئته، أما المدرسة عندنا فهي محاصرة بسياج الأمية وتأخر العلم، مما يجعل مردوديتها لا تتجاوز مستوى محو الأمية. كل هذه العوامل تساهم في نظرنا في النقص النوعي في مواد التعليم اليوم والأمس.

يعود الفاسي في سياق مناقشته للمواد الواجب تدريسها إلى تقارير المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية، والتي أوصت بعدم إغفال مبدأ الاستقلال كحق طبيعي لجميع الشعوب، وهو مبدأ موجه لممارسة هذا المفكر، سياسيا وثقافيا، وأيضا مبدأ الديمقراطية الذي يتعين على الأنظمة العربية نهجه، خاصة الأنظمة الحديثة العهد بالاستقلال لأن النظام الديمقراطي الصحيح هو «أحسن الأنظمة لضمان الحرية والعدالة والمساواة»[٩٤]. يتاكد بوضوح الربط العضوي الذي يقيمه المؤلف بين إصلاح

التعليم كقاعدة للإصلاح الحقيقي والاستقلال كمنطلق نحو الحرية الشاملة، لأن الاستقلال ليس مفتاحا لحل كل مشاكل المجتمع العربي (ضمن توصيات المؤتمر الثقافي الأول للجامعة العربية)، ومن هنا يظهر أن المدرسة المغربية التي عليها ألا تغفل تدريس مواد التربية الوطنية يجب أن تكون قائمة على الديمقراطية والحرية.

• **مناهج التعليم**

لا يقصد علال الفاسي بمناهج التعليم الأساليب والطرق التربوية في التدريس، فهو لا يتناول الموضوع من زاوية نظر عالم التربية، بل من زاوية نظر المصلح والمثقف والسياسي الوطني، وتفكيره في مناهج التعليم هو تفكير في أشكال وأنواع المدرسة «المغربية». هناك تعدد في أنواع التعليم: تعليم إسلامي، وتعليم عربي، وتعليم أوروبي، وتعليم إسرائيلي، وهذا التعدد يحمل خطورة لأن «أخطر ما يفسد البرامج التعليمية في بلادنا هو هذا التنوع الذي تقصد إليه السياسة قصدا، وهذه المدارس التي تخصص لأبناء الأعيان، أو التي تهيأ لأبناء الفقراء»[٩٥]. السياسة كموضوع للنقد في هذا السياق هي السياسة الاستعمارية في مجال التعليم التي تبقي على أمية أغلب أبناء المغاربة، وتحاول إرضاء فئة قليلة ومحدودة من الأعيان باحتواء التثقائي لأبنائهم، وإدخالهم المدارس الأوروبية وذلك لتكريس التمايز الاجتماعي بين المغاربة بعد محاولتها خلق تمايز عرقي ـ لغوي ـ ثقافي بين العناصر العربية والأمازيغية بإصدار «الظهير البربري» الذي ارتبط في نتائجه العملية بإنشاء المدارس البربرية.

تهدف مناهج التعليم الاستعماري إدخال القيم الثقافية الغربية للمجتمع الفرنسي إلى بيئتنا الثقافية وعالمنا الرمزي، فيكون التدريس الإجباري لتاريخ وجغرافية فرنسا مقابل إهمال تاريخنا الوطني والقومي، لأنه ينقض التخطيط الاستعماري في مجال التعليم والثقافة الذي يهدف إلى تعريف التلميذ المغربي بتاريخ فرنسا وينسى تاريخ بلاده وأن يعرف جغرافية فرنسا التي تدخل بلدان المغرب ضمن حدودها السياسية والترابية لتصبح الحدود المصطنعة بين بلدان العالم العربي واقعا نفسيا وماديا، وتصبح بعض بلدانه (الجزائر) جزءا لا ينفصل عن الكل الفرنسي.

• **مهنة التعليم**

وطنية التعليم وتوجيهه الديني وتدريسه مواد وبرامج ذات بعد ثقافي قومي

وإسلامي وتوحيد المدرسة المغربية كلها مطالب مهمة، لكنها لن تتحقق من تلقاء ذاتها، حتى لو توفرت الإرادة السياسية لإصلاح التعليم، لأن الذي ينفذ برامج ومناهج التعليم بشكل فعلي هم رجاله، ولذلك فالعناية بفئة المدرسين أساسية لإصلاح التعليم وإصلاح المجتمع. تكوين المعلم وإعداده مسؤولية واجبة لأن المعلم مصنوع وليس مطبوعا، فالموهبة لها دورها في التدريس، لكن الممارسة التربوية - التعليمية التي تستلهم الأسس الحديثة للتربية تدعو إلى تكوين المعلم. في عصور سابقة كانت العائلة تعلم الأبناء وظائف عديدة كالزراعة والرعي والحرفة اليدوية ورعاية البيت بالنسبة للبنات، أما بعد توجه الوالدين إلى العمل، فقد عهد لرجال التعليم بتربية الأبناء، وهنا يظهر الدور المهم لفئة رجال التعليم التي تتحمل مسؤوليات جسيمة، وهو دور لن ينجز إلا إذا تم تشجيع المعلم التشجيع المادي بتحسين وضعيته الاجتماعية، فهو الدعامة الأساسية لخلق مدرسة جديدة تنير العقل، وتعمل من أجل التحرر والاستقلال[96]. إن الاهتمام الكبير الذي يوليه الفاسي للمعلم نابع من اعتبار أخلاقي لأنه هو الذي يربي الأجيال، ونابع من اعتبار وطني لأن رجال التعليم والفقهاء، خاصة بالقرويين، كانوا شرارة زرع الفكر الوطني وصياغة الأيديولوجية الوطنية، ونابع أيضا من اعتبار تاريخي وواقعي تمثل في الرقابة التي شددها المستعمر على المدرسين بدعوى أنهم يغرسون الأحقاد في الأبناء ضد وجوده ومخططاته. المطالبة بإصلاح التعليم، وتأكيد مبادئه الوطنية والدينية والديمقراطية، لا تعني الحلم بنظام تعليمي لا يكوّن إلا الأطباء والمهندسين، والنخب الإدارية والثقافية، فالبلاد تحتاج إلى صناع وحرفيين، وهنا تظهر أهمية التعليم المهني.

• **التعليم المهني**

البلاد في حاجة إلى البنائين والحدادين مثل حاجتها إلى الأطباء والمحامين والأدباء، وهذا لا يعني أن يكون الأطباء والمحامون من أبناء الأعيان وأن يكون الحدادون والنجارون من أبناء الفقراء، بل يجب أن يتوجه تلاميذ المدارس الابتدائية والإعدادية نحو التعليم المهني حسب اختيارهم، وبعد فحص واختبار مجردين عن كل اعتبار غير دراسي[97]. إن اختيار التعليم المهني يجب أن يتم حسب ميول التلاميذ، لكن إجباريته مسألة ضرورية، فتكوين مدارس التجارة والصناعة والزراعة أصبح حاجة ملحة لأن القبيلة التي كانت تقدم للفرد والعائلة كل وسائل الاكتفاء الذاتي هي نموذج مثالي. هل

هذه دعوة ماضوية عند المؤلف مشدودة إلى تقاليد السلف، بعيدة عن فهم مكتسبات العصر الحديث وما أدت إليه من تفكيك للبنيات الاجتماعية وتغيير في الأنماط الاستهلاكية والمعاشية؟ إنها دعوة ماضوية تعانق الحنين السلفي إذا لم نقرأها في سياقها التاريخي، فحين يتشبث الفاسي بإلزامية التعليم المهني فذلك لتفنيد الأطروحة الاستعمارية التي تحدثت عن التعليم المهني كغطاء أيديولوجي. كيف ذلك؟

تبين أن السياسة الاستعمارية في مجال التعليم مخطط متعدد الأهداف: ١ـ الإبقاء على أمية المغاربة. ٢ـ خلق تمايز طبقي بين أبناء المغاربة وتكوين نخبة تابعة للاستعمار. ٣ـ تكريس تمايز عرقي بين العرب والبربر، وتفكيك تماسك مقومات الهوية الثقافية الوطنية. وحين يطرح السؤال على المسؤولين من المعمرين المراقبين لشؤون التعليم بالمغرب: أين هم حملة الشهادات العليا؟ يكون الجواب: إننا لا نريد أن نخرج العاطلين بل المتمرسين والحرفيين. إننا ننهج تعليما مهنيا. يطرح الفاسي السؤال بوضوح وجرأة: أين هو هذا التعليم المهني بعد أربعين سنة؟ إن الجواب يجده في التبرير الذي يقدمه الجنرال جوان في مؤتمر التنسيق لحكومات شمال افريقيا (مؤتمر تسهر عليه الدولة الفرنسية الاستعمارية) بعدم إدخال الصناعات الكبرى إلى بلدان المغرب العربي، والاحتياط من ظهور صناعات حربية إذا ما تكونت يد عاملة متخصصة[٩٨]. يكشف هذا التبرير الأيديولوجي والدعائي عن فراغ الخطاب الاستعماري حول أهمية التعليم المهني كمبرر لوضع عراقيل أمام فتح المجال لأبناء المغاربة للدراسة والتحصيل العلمي، والنتيجة أن حصيلة السياسة الاستعمارية في مجال التعليم لم تحقق حتى شعارها الأيديولوجي التبريري: أهمية التعليم المهني. السياسة الاستعمارية في ميدان التعليم سياسة توفيقية ـ تلفيقية، حاولت تحقيق هدفين لا يلتقيان على أرضية الواقع، تكوين يد عاملة ذات الخبرة اليدوية البسيطة وتكون مسخرة لخدمة البورجوازية الكولونيالية في القطاعات الاقتصادية الحيوية بالمغرب كالفلاحة والصناعات المعدنية من جهة أولى، واستثمار التعليم كأداة لترسيخ الامبريالية الثقافية التي تعضد الامبريالية الاقتصادية والسياسية[٩٩] من جهة ثانية.



كانت خطة السلطات التعليمية متناغمة مع خطة السلطات السياسية لأن التعليم نسق فرعي من النسق المجتمعي الكلي، وكما كانت السلطة السياسية تحاول فرض «التهدئة» بالطرق السياسية والاحتوائية بعد أن فرضتها في مناطق مغربية بوسائل عسكرية، كذلك فإن السُلطات «البيداغوجية والثقافية» تحاول نهج سياسة «احتوائية»

تدمج المغاربة في النسق الثقافي الفرنسي (وتلك هي خاصية التعليم الفرنسي)، ونهج سياسة «توافقية» أيضا تبحث عن توازن بين المصالح الاقتصادية للبرجوازية الكولونيالية والتقاليد الاجتماعية والثقافية للشعوب المحلية، وهذه السياسة «التوافقية» إنجليزية النشأة والتطبيق[100]، لذلك فشلت السياسة الاستعمارية الفرنسية في ميدان التعليم. لكنها على المدى البعيد ستحقق جزءا من أهدافها، إذ أبقت على ركائز استمرارها حتى بعد السنوات الأولى من الاستقلال حيث استطاعت أن تخلق تركة سلبية تمثلت في أعداد كبيرة من المدرسين الفرنسيين، واستمرار التدريس باللغة الفرنسية لعقود بالتعليم الثانوي. أما بالتعليم العالي فالتعريب لم يبلغه بعد[101]، وهذا يطرح مشاكل على كل دولة ذات نشأة حديثة تواجهها تركة استعمارية وتحديات أساسها ضرورة ربط التعريب بمعطيات الحداثة في الأزمنة المعاصرة لكونها تشترك في هذه التركة الاستعمارية الفرنسية، والتي طرحت تحديات المغربة والتعميم والتوحيد والتعريب.

● محو الأمية

يغني علال الفاسي نسق مطالبه الإصلاحية في ميدان التعليم ليطرح مطلبا يبدو أنه يدخل اليوم في «اليوتوبيا المطلقة»، وهو تعليم الكهول (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد)، تعليم الأميين وأنصاف الأميين الذين لم يستكملوا دراستهم الابتدائية أو الثانوية أو حتى الجامعية. الأمية تنتشر في كل الأوساط حتى المتعلمة منها، وذلك لغياب تقاليد القراءة والتثقيف الذاتي، يستشهد بتجربة الحركة الوطنية في تعليم الكبار ببعض المدن المغربية، ويدعو إلى إجبارية تعليم الأميين، وإلى توسيع ثقافة أنصاف الأميين اقتداء بنموذج التجربة الإنجليزية (١٩٠٣ - ١٩٤٤)، كما يستشهد بالتجربة المشرقة للسلف حيث كانت المساجد مكانا لتعميق التكوين الديني والثقافي، وفضاء للمناظرة والحوار. إن إصلاح التعليم لا يتوقف إنجازه على السلطة الاستعمارية، فهي بطبيعتها تعارض كل إصلاح، والمؤلف لم يضع هذا المشروع الإصلاحي إلا لكي يتم تجاوز المخطط الاستعماري، فجميع المطالب المطروحة في «النقد الذاتي» من وطنية التعليم، دينية توجهه، ضرورة تعميمه على كل أبناء المغاربة، تطبيق تعليم مهني حقيقي، وتعليم أنصاف الأميين... إلخ، كلها مطالب تناقض، من حيث المنطق والرغبة، أهداف السياسة الاستعمارية. هل المطالب الإصلاحية لعلال الفاسي وقع تجاوزها بعد نصف قرن من كتابة «النقد الذاتي»؟ تبين التجارب المعاصرة في المجال العربي، وخاصة في النصف الثاني من

القرن العشرين بعد موجات التحرر الوطني أن التعليم لم يرتبط عضويا بالإصلاح الاجتماعي الشامل، ولم يشكل قاعدة أساسية لكل تنمية مندمجة وبنيوية، فكل الظواهر الاجتماعية والمعطيات العامة للحصيلة التعليمية تشير إلى أن علال الفاسي يكتب «النقد الذاتي» بيننا الآن، ويعايش معضلاتنا الكبرى في نهاية القرن، ونحن في بداية الألف الثالثة، وهي معضلات التنمية والتربية وبناء اقتصاد وطني ومؤسسات سياسية ديمقراطية.

## خلاصة

يعتبر علال الفاسي مثقف الحرية والإصلاح الذي وإن كان قد صاغ عناصر أطروحته الإصلاحية في مرجعية تاريخية تخص النصف الأول من هذا القرن، وترتبط بوطأة الحضور الاستعماري، فإن مشروعه ما زال يحتفظ بمقومات راهنيته الآن. إن عناصر هذه الدراسة المنجزة لأطروحة «النقد الذاتي» قد توصلت إلى الاستنتاجات التالية:

١ ـ المؤلف هو مثقف الحرية التي لم يطرحها كضرورة ترتبط بالاستقلال فقط وهو مطلب ملح، بل وسع من مفهومه وتصوره للحرية لتشمل الحريات الاقتصادية المتمثلة في تمجيد العمل ومشروعية ملكنا لأرضنا (دحض الوجود الاستعماري)، واتخاذ المال وسيلة لا غاية، والحريات السياسية التي تتمحور أساسا حول الديمقراطية والحريات الاجتماعية التي تنطلق من التحرر من التقاليد المهترئة والأفكار التواكلية والطرقية، والحريات الفردية التي تتأسس على قاعدة الحق في حرية التعبير وإبداء الرأي المختلف. إن الحرية كل لا يتجزأ ولا تنفصم عناصره، فهي تفكير حر وممارسة حرة أيضا، كما أنها تفتح للشخصية الإنسانية.

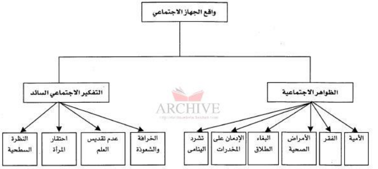
٢ ـ إن تحقيق الحرية غاية لن يتم بلوغها إلا بإنجاز الإصلاح الشامل للمجتمع في كل بنياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، والإصلاح لا يكون إلا بالانطلاق من الثورة العقلية والفكرية الضرورية، كما لا يكون إلا بإصلاح تربوي يخص المؤسسات الاجتماعية الأساسية المرتكزة على الأسرة والمدرسة. وهذا الإصلاح يتطلب إعداد المال والرجال عبر سيرورة تاريخية للأجيال القادمة.

٣ ـ يرتبط المشروع الإصلاحي لعلال الفاسي بالأيديولوجية الوطنية التي تشكلت بفضل نخبة ثقافية وسياسية ـ يعد هو من أهم رموزها ـ والتي حددت لها هدفا

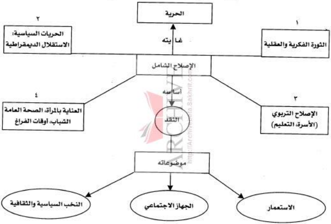
استراتيجيا ملحا هو اجتثاث كل أشكال وجود الاستعمار سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وليس فقط القضاء على حضوره السياسي من خلال إدارته المركزية. ولعل هذا الهاجس الأساسي ما زال يحتفظ باستمراريته في إطار الإشكالية المركزية التي تهيمن على الفكر العربي المعاصر: علاقة الأنا بالآخر.

٤ ـ لم يكن بإمكان الرمز الأساسي للإصلاحية السلفية بالمغرب أن يبلور مشروعا إصلاحيا إلا انطلاقا من هويته كمثقف وظيفته الأساسية هي النقد: نقد الذات، نقد الاستعمار، نقد النخب السياسية والثقافية. وهذا لم يتم إلا بفضل تشبعه بفكر وطني وبسلفية تمتح جذورها من الفكر الإصلاحي بالمشرق العربي منذ بداياته مع الأفغاني ثم عبده فرشيد رضا، وصولا إلى شكيب أرسلان.

إن هذه الخلاصات لا تغلق باب الاجتهاد، ولا تدعي الإحاطة الشاملة بمتن ودلالات «النقد الذاتي»، فهي خلاصات تعتبر حصيلة لقراءة واحدة من بين قراءات أخرى ممكنة، وهي تحاول أن تبحث عن عناصر الاستمرارية في إطار النسق العام للفكر العربي من بداية النصف الأول من القرن العشرين لمعرفة ما هو راهن ونحن في بداية الألف الثالثة.


واقع الجهاز الاجتماعي
الظواهر الاجتماعية
التفكير الاجتماعي السائد
الأمية
الفقر
الأمراض الصحية
البغاء الطلاق
الإدمان على المخدرات
تشرد اليتامى
الخرافة والشعوذة
عدم تقديس العلم
احتقار المرأة
النظرة السطحية

البنية النظرية لأطروحة «النقد الذاتي»



## هوامش المقدمة

(١) علال الفاسي «النقد الذاتي» الطبعة الخامسة، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٧٩، ص٤٤٦. كل الإحالات المرتبطة بالكتاب ستعتمد على هذه الطبعة الخامسة.

(٢) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» الطبعة الخامسة، مطبعة مؤسسة علال الفاسي، ١٩٩٣، ص١٥٧ ـ ١٦٠.

(٣) جورج أوفيد «اليسار الفرنسي والحركة الوطنية المغربية» ج٢ ترجمة محمد الشركي وعبدالجليل ناظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ص٢٨٤.

(٤) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية...»، ص١٩٢.

(٥) عبدالكريم غلاب «تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب» ج٢، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٨٧، ص٥١٤.

(٦) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية...»، ص٤٧٥ ـ ٤٧٩.

## المراجع



(١) علال الفاسي «الحرية»، مطبعة الرسالة، الرباط ١٩٧٧.

(٢) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) نفس المرجع، ص ١٦.

(٤) نفس المرجع، ص ١٧ ـ ٢٠.

(٥) نفس المرجع، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٦) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٧) نفس المرجع، ص ٣٧.

(٨) نفس المرجع، ص ٣٨.

(٩) نفس المرجع، ص ٣٩.

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٣.

(١١) نفس المرجع، ص ٤٥.

(١٢) نفس المرجع، ص ٤٩.

(١٣) عبدالقادر الشاوي «السلفية والوطنية»، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٥، ص١٥٩.

(١٤) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص٥٢. يورد المؤلف فقرة من كتاب «كفاحي» لهتلر «يجب أن تنسى الشعوب عادة التفكير ويتركوا للزعماء ورجال الحكم أن يفكروا لهم، وأن خير وسيلة لذلك هي فرض الرقابة على الصحف والمطبوعات».

(١٥) نفس المرجع، ص ٥٥.

(١٦) نفس المرجع، ص ٥٧.

(١٧) فيما يخص أوضاع المثقفين ورهاناتهم انظر مقالنا «وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير» مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٠/أكتوبر ١٩٩٥.

(١٨) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية...»، ص ١٥٥.

(١٩) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٦٩.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٧٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨٠.

(٢٢) نفس المرجع، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٤) نفس المرجع، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢٥) نفس المرجع، ص ١١٥ ـ ١١٩.

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٢٠ ـ ١٢٩.

(٢٧) علي أومليل «الإصلاحية العربية والدولة والوطنية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢١ ـ ٢٣.

(٢٨) البرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)»، الطبعة الرابعة ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢٩) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣١) نفس المرجع، ص ١٠٠.

(٣٢) علال الفاسي «الحرية»، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٣٣) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٢١٢.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢١٨.

(٣٥) سيد قطب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، دار الشروق، بيروت، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة العامة ١٩٨٢، فصل «سياسة المال في الإسلام»، ص ٨٧ ـ ١٢٥.

(٣٦) علال الفاسي «النقد الذاتي» ص ٢٩٣.

(٣٧) نفس المرجع، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢.

(٣٨) نفس المرجع، ص ٢٥٢.

(٣٩) J.P. SARTRE, L'être et le néant, Gallimard, Paris. 1943,p.393.

(٤٠) علال الفاسي «الحرية»، ص ٢٦.

(٤١) صادق جلال العظم «دراسات في الفلسفة الغربية ١٩٧٣»، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٤٢) المهدي المنجرة «الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل» عيون الدار البيضاء، الشهاب، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٢١١.

(٤٣) نفس المرجع، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٤٤) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٨.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٣٦٠.

(٤٦) نفس المرجع، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٣.

(٤٧) نفس المرجع، ص ٣٦٤.

(٤٨) علال الفاسي «الحركات الاستقلالية»، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٤٩) نفس المرجع، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

(٥٠) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ١٦٥.

(٥١) يقول الأستاذ علال الفاسي: وضعنا برنامج الإصلاحات المغربية أو (مطالب الشعب المغربي)، وقد رفعه في شهر نوفمبر ١٩٣٤ وفد الكتلة المتركب من الأساتذة محمد غازي وأحمد الشرقاوي وعبدالعزيز بن ادريس وأبو بكر القادري إلى جلالة الملك بقصره في الدار البيضاء، وقدمه علال الفاسي ومحمد اليزيدي ومحمد الديوري للإقامة العامة بالرباط، وفي الوقت نفسه قدمه وفد الكتابة بباريس المتركب من الأستاذ عمر عبدالجليل ومحمد الوزاني للخارجية الفرنسية(...) «الحركات الاستقلالية...»، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٥٢) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٥٣) عبدالكريم غلاب «التطور الدستوري والنيابي بالمغرب»، ١٩٠٨ ـ ١٩٨٨.

(٥٤) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٦٢ ـ ١٦٦.

(٥٥) نفس المرجع، ص ٤١٦.

(٥٦) ألبير عياش: «المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية»، ترجمة عبدالقادر الشاوي ونور الدين السعودي، دار الخطابي، ١٩٨٥. من بين النتائج التي يذكرها المؤلف أن استفادة المغاربة من القطاع الفلاحي لم تتجاوز ٦٠٪ لأن استصلاح الأراضي كان لفائدة المعمرين، كما أن صغار الصناع المغاربة لم يستفيدوا إلا بحصة لم تتجاوز في أقصى الحالات ١٥٪، ص ٣٣٢.

(٥٧) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٤٢٨.

(٥٨) نفس المرجع، ص ٤٣٢.

(٥٩) علال الفاسي «الحرية»، ص ٦٦ ـ ٧٤.

(٦٠) نفس المرجع، ص ١٢.

(٦١) عبدالله العروي «مفهوم الحرية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٥.

(٦٢) أظهرت نظرية الفيلسوف كانط أن التربية فعل ترويض وتدجين للطفل، وأثبتت النظريات الخاصة بسوسيولوجيا التربية أن الفعل التربوي ـ خاصة داخل النسق المدرسي ـ هو فعل عنف رمزي وبيداغوجي، كما يؤكد بيير بورديو في دراساته. وقد بين دوركايم أن التربية تعتمد ممارسة «الطبع». إن هذه النظريات لا تقصد إحلال الفوضى التربوية محل النظام التربوي لأن التربية كيفما كانت منطلقاتها وبيئتها هي استبطان لقيم ثقافية وتصورات اجتماعية، وهذا لا يناقض أن تكون سيرورة تحررية تزرع في الفرد القيم الإيجابية. التربية ليست ضد الحرية، بل هي غايتها، لأن الحرية هي وعي بالضرورة والواجب كموضوع للتربية.

(٦٣) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٢٥٣.

(٦٤) نفس المرجع، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٦٥) نفس المرجع، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(٦٦) نفس المرجع، ص ٢٦٤.

(٦٧) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٦٨) نفس المرجع، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٥.

(٦٩) نفس المرجع، ص ٢٩٤.

(٧٠) نفس المرجع، ص ٢٩٦ ـ ٣٠٠.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢١٤.

(٧٢) نفس المرجع، ص ٢١٦.

(٧٣) علال الفاسي: مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي، مؤسسة علال الفاسي، ١٩٨٥، ص ٢٧.

(٧٤) نفس المرجع، ص ٢٢٤.

(٧٥) علال الفاسي «دفاع عن الشريعة الإسلامية»، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٦٦.

(٧٦) عبدالله ساعف «تصورات عن (السياسي) في المغرب»، ترجمة محمد معتصم، دار الكلام، الرباط ١٩٩٠، ص ١٩ ـ ٢٥.

(٧٧) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٣٠١ ـ ٣٠٥.

(٧٨) نفس المرجع، ص ٣٠٦ ـ ٣١١.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٣١٨ ـ ٣٣٢.

(٨٠) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٧.

(٨١) نفس المرجع، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٧.

(٨٢) نفس المرجع، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٨٣) نفس المرجع، ص ٣٥٠.

(٨٤) محمد عابد الجابري: أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ١٨.

(٨٥) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٩.

(٨٦) عبدالكريم غلاب: تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب ج١، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٨٧) علال الفاسي: النقد الذاتي، ص ٣٥٢.

(٨٨) نفس المرجع.

(٨٩) عبدالكريم غلاب: مرجع سابق، ص ٨٨.

(٩٠) محمد عابد الجابري: «أضواء...»، ص ٤٦.

(٩١) علال الفاسي «النقد الذاتي»، ص ٣٥٩.

(٩٢) كان عدد التلاميذ حسب الإحصاء الرسمي لوزارة الاقتصاد الوطني في السنوات الأولى للاستقلال هو ٢١،٩٠٠ سنة ١٩٣٨ يضاف إليهم ١٣٠٠ بالتعليم المهني، وأصبح سنة ١٩٥٠، مرحلة كتابة «النقد الذاتي» هو ١٠٩،٧٠٠ بالابتدائي العام و٤٨٠٠ بالتعليم المهني.

Jamil Salmi "Crise de l'enseignement et reproduction sociale au Maroc", Ed. Maghrébines. Casablanca, p.30.

(٩٣) علال الفاسي: «النقد الذاتي»، ص ٣٦٤.

(٩٤) نفس المرجع، ص ٣٦٩.

(٩٥) نفس المرجع، ص ٣٧١.

(٩٦) نفس المرجع، ص ٣٧٩.

(٩٧) نفس المرجع، ص ٣٨٠.

(٩٨) نفس المرجع، ص ٣٨٤.

(٩٩) Jamil Salmi "Crise de l'enseignement...", op.cit.p.39.

(١٠٠) Ibidem.

(١٠١) محمد عابد الجابري: «التعليم في المغرب العربي» دار النشر المغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٣٠.

يقدم المؤلف إحصائيات التعليم العالي لسنة ١٩٥٩، حيث كان عدد الطلبة بكلية العلوم ٨٤٢، وبكلية الحقوق ١٧٢٥، وبكلية الآداب ٨٢١ وجلهم من أبناء الجالية الأوروبية. أما الحاصلون على الإجازة فهم يتوزعون على الشكل التالي: ٤٠٩ بالعلوم، منهم ١١٦ طالبا مغربيا، و١٨٨ بالآداب منهم ٨٤ طالبا

مغربيا... إلخ. أما بالنسبة للمدرسين فقد كان عدد المغاربة قليلا بالطور الابتدائي، وفي الطورين الإعدادي والثانوي كانت نسبة الأجانب تفوق ٨٥٪.

# الاعتقاد الديني عند هيوم

## (رؤية نقدية)

د. محمود سيد أحمد*

### تمهيد

كان من نتيجة الثورة العلمية في القرن السابع عشر أن تغيرت صورة العالم كما كان يفهمها العصر الوسيط، وأصبح الفكر السائد، بالتدريج، هو التصور الآلي للكون: فكل شيء فيه منظم ومترابط، ويسير بدقة متناهية. كل شيء يظهر بسبب ويختفي بسبب دون أن تكون هناك غاية من الظهور أو الاختفاء. فالتصور الآلي يعني استبعاد الغائية ويركز على الأسباب وحدها، ومن ثم فهو نفسه التصور السببي الذي يجعل لكل شيء سبباً، وهو موضوع سوف نعود إليه بعد قليل بشيء من التفصيل.

تلك بإيجاز شديد روح العصر التي تجلت في النظرة العلمية إلى العالم: شهد القرن السابع عشر مولدها، في حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها. ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها، بل امتدت إلى الطبيعة البشرية، وإلى الجسد البشري وسلوك الإنسان على نحو ما نشاهد عند الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ـ ١٧٧٦)، فهو الفيلسوف الذي شيد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة[1].

أراد هيوم إذن أن تمتد النظرة الطبيعية الآلية إلى الإنسان بحيث يفسر سلوكه كله تفسيراً علمياً سببياً. ومن هذه الزاوية احتل الاعتقاد الديني مكانة مهمة في فلسفته، على اعتبار أن الدين أحد الأركان الأساسية في حياة الإنسان، فهو ظاهرة مهمة من الضروري تفسيرها علمياً بحيث نعرف أصل العقيدة الدينية، وطبيعتها، ونشأتها،

---

* مدرس الفلسفة ـ جامعة الكويت ـ الكويت.

والأسباب التي أدت إلى ظهورها، كآمال الإنسان ومخاوفه، وغير ذلك من الوجدانات والعواطف الأولى، ولهذا نراه يضع كتابين أساسيين في فلسفة الدين هما «التاريخ الطبيعي للدين» و«محاورات في الدين الطبيعي»، فضلا عن أن كتابيه الرئيسيين «رسالة في الطبيعة البشرية» و«بحث في الفهم البشري»، يحتويان على موضوعات كثيرة ذات صلة وثيقة بالدين. ومع ذلك فلابد أن نلفت النظر منذ البداية إلى أن البحث في فلسفة الدين عند هيوم ليس أمراً يسيراً أو طريقاً معبداً، وإنما هو وعر وشاق، وربما يرجع ذلك من ناحية إلى صعوبة العثور على مذهب موحد في كتاباته عن الدين، كما يرجع من ناحية أخرى إلى أن هيوم كان يميل في كثير من كتاباته عن الدين إلى أسلوب «المحاورة»، التي تدور بين أشخاص عدة، وقد أدى ذلك إلى ظهور خلافات كثيرة بين الباحثين والمهتمين بفلسفته حول تحديد الشخصية التي تعبر عن رأيه(٢).

وإذا كان هيوم لم يقدم مذهباً معيارياً في الأخلاق، بل كان هدفه دراسة الأخلاق على نمط العلوم الوضعية، أعني دراستها دراسة تجريبية لا مكان فيها للمبادئ والمسائل التي تتخطى نطاق التجربة، أقول إذا كان هيوم قد درس الأخلاق دراسة تجريبية، فإننا نجده يقف الموقف نفسه من الدين، فهو لا يقبل الدراسة المعيارية بالنسبة للدين، بل يرى أن المضمون الإيجابي للدين - على حد تعبير ريتشارد فولهايم R. Wollheim - هو قبول الحياة كما هي، أقصد رفض أي محاولة لتجاوز الحياة سواء عن طريق الرجوع إلى موجودات متعالية تجاوز مجال الحياة، أو الالتجاء إلى آلهة بالمعنى الذي نجده عند الفلاسفة الذين تعرضوا لدراسة الدين(٣). لقد اهتم هيوم اهتماماً كبيراً بدراسة الدين - أو قل بدراسة الاعتقاد الديني - بوصفه تعبيراً عن الطبيعة البشرية. ويشهد بذلك كتابه «تاريخ الدين الطبيعي»، فمضمونه يدور حول تعقب أصل الاعتقاد الديني ورده إلى الطبيعة البشرية. وقبل أن نمضي قدماً، علينا أن نلقي الضوء على اهتمام هيوم بدراسة الطبيعة البشرية بصفة عامة.

اهتم هيوم بدراسة علم «الطبيعة البشرية»، وموضوع هذا العلم هو تفسير مبادئ الطبيعة البشرية، والمنهج الذي يفترضه هو المنهج التجريبي، الذي يرتكز إما على الاستبطان الداخلي أو التأمل الذاتي للظواهر العقلية أو على الملاحظة الخارجية للسلوك البشري. ويصرح هيوم بأن جميع العلوم ترتبط ارتباطاً لا تنفصم عراه بعلم الطبيعة البشرية، بل حتى الرياضيات والفيزياء والدين تعتمد على هذا العلم، فهي موضوعاته. كما يرتبط المنطق أيضاً بهذا العلم، أعني «علم الطبيعة البشرية»، لأن الغاية

الأساسية من المنطق هي تفسير مبادئ ملكتنا الاستدلالية وعملياتها وتفسير طبيعة أفكارنا، وتعنى الأخلاق بدراسة السلوك الإنساني بما في ذلك العواطف البشرية، وتعنى السياسة بدراسة حياة الناس من حيث هم متحدون ويعيشون داخل مجتمع، ويعتمد كل واحد منهم على الآخر. وهكذا نجد أن العلوم كلها تعتمد، في رأى هيوم، على علم الطبيعة البشرية.

وجدير بالذكر أن هيوم عندما كان يتحدث عن «علم» للطبيعة البشرية، لم يحصر نفسه فيما نسميه نحن اليوم « علماً»، بل يدرس الإنسان من الناحية العلمية بوصفه امتداداً لظواهر الطبيعة، فكأنه أراد أن تنسحب النظرة العلمية لتشمل الظواهر الإنسانية أيضاً، ولهذا قال عنه «ستيس» بحق انه المؤسس الحقيقي للمذهب الطبيعي Naturalism، الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة وعبر عنها بمصطلحاتها المجردة[٤]، ومن هنا فإننا نراه يدرس الجوانب المختلفة في الطبيعة البشرية، فهو يشرع أولاً في بحث أساس المعرفة البشرية بأسرها. وقد جاء اهتمامه بتلك المسألة نتيجة لاهتمامه بتحطيم اعتقاد قديم وهو أن هناك نوعاً من المعرفة يتمثل في القول بإمكان الوصول إلى الأسباب النهائية Ultimate. وقد رأى هيوم أن العقل البشري لا يمكنه ـ مطلقاً ـ معرفة هذه الأسباب «فنحن لا نستطيع، آمنين، أن نتخطى حدود التجربة»[٥]. وهذا يعني أن هيوم أراد أن يبين أن هناك حدوداً للعقل البشري لا يستطيع أن يتجاوزها، وتلك مسألة اهتم بها كثير من الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ـ١٨٠٤).

من دراسة هيوم للمعرفة البشرية انتهى إذن إلى أنها محدودة ومحصورة داخل التجربة، ومن ثم فإن ما نستطيع معرفته هو ما «نخبره» أو ما يقع لنا في التجربة Experience، فنحن نعرف ـ مثلاً ـ ان حيواناً مثل الأسد موجود في عالم الواقع، لأننا رأينا بالفعل أسداً في حديقة الحيوان أو في الغابة أو في أي مكان آخر، وقل مثل ذلك في بقية الموضوعات التي نصادفها في عالم الواقع. وذلك يعني أن الموضوعات التي تتخطى نطاق التجربة أو تجاوز عالم الواقع الحسي لا يمكن معرفتها، ولا يمكن بالتالي أن نقرر وجودها أو ننكره، فنحن لا نستطيع معرفة أصل العالم وحقيقته، ولا نستطيع معرفة «النفس» من حيث إنها كيان مستقل له وجود متميز ودائم، ولا نستطيع معرفة طبيعة أو ماهية «الله»، فهذه كلها موضوعات تتجاوز حدود التجربة البشرية، ولا يمكن أن يكون لدى الإنسان «انطباعات» عنها[٦].

لقد قصر هيوم موضوع العلم إذن على ما تمدنا به التجربة وما يخضع للملاحظة. كان همه دراسة الظواهر البشرية مثلما تدرس ظواهر الطبيعة دون أن يتضمن هذا التصور الوضعي لعلم الإنسان - ولو تضمناً غير مباشر - حلاً لأي مسألة من المسائل الميتافيزيقية. لقد ذهب إلى أن دراسة أي شيء آخر غير الظواهر الإنسانية يعني التخلي عن فكرة علم للطبيعة البشرية على النمط النيوتوني والارتداد إلى التصور التقليدي للفلاسفة وهو الذي أدى إلى نتائج غاية في السخف والبطلان[٧].

ونتيجة لاهتمام هيوم بدراسة الإنسان ووضع علم عن الطبيعة البشرية، فقد أعاد النظر في مسائل الدين، وبصفة خاصة مسألة الاعتقاد الديني، محاولاً أن يلتمس في تلك الطبيعة أساساً لتبريره. والسؤال الذي ينبغي أن يثار الآن: كيف أقام هيوم ظاهرة الاعتقاد الديني على أساس من الطبيعة البشرية؟ وهل نجح في مهمته هذه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا البحث من خلال وقوفنا عند أهم جانب من جوانب الاعتقاد الديني، هذا الجانب هو «الألوهية».

## أولاً: الدين ومسيرة العلم في القرن ١٨

نود أن نشير في البداية إلى مسألة جديرة بالملاحظة، وهي أن اهتمام هيوم بالدين وبظاهرة الاعتقاد بوجود إله بصفة خاصة، لا يمكن فصله عما كان سائداً بين مفكري عصره. ففي عصر هيوم - وهو القرن الثامن عشر - كانت ثمة محاولات تهدف إلى البحث عن أسس قوية وراسخة للقضايا الدينية التقليدية، حتى تكون هذه القضايا مقبولة بالنسبة للإنسان العادي. والسبب أن زحف الأفكار العلمية وسيطرتها أرغم اللاهوتيين على تطوير معتقداتهم حتى تنسجم مع أفكار عصر التنوير التي كانت لها الغلبة في القرن الثامن عشر، فزعم الطبيعيون المؤلهة أن القوانين التي كشف عنها العلم لا يمكن أن يضعها سوى عقل فائق القدرة هو العقل الإلهي. ولذا يرى بعض الباحثين أن القرن الثامن عشر يعد العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر[٨]. فكيف يمكن أن يُعد القرن الثامن عشر العصر الذهبي للتفكير اللاهوتي الحر؟

كانت القضايا والمعتقدات الدينية إبان العصور الوسطى المسيحية ترتكز على الوحي، بينما أدى زحف العلم في القرن الثامن عشر إلى الاهتمام بالطبيعة، وعلى الرغم من أن المتدينين التقليديين أبقوا على الأساس المفارق للطبيعة، فإنهم شعروا بأن الإيمان يجب أن يرتكز على الطبيعة قبل أن يلجأ المرء إلى ما يجاوزها. ومما شجع على ضرورة ارتكاز

الدين على «الطبيعة» في القرن الثامن عشر عاملان هما: الثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والصراعات الدينية التي تلت عصر الإصلاح الديني. أما الثورة العلمية فهي تلك الحركة التي كان وراءها شخصيات علمية مرموقة من أمثال: كوبرنيقوس، وكبلر، وجاليليو، وبيكون، وديكارت، وبويل، ونيوتن،... إلخ، وكان من نتائجها خلق مناخ جديد للتفكير الديني ينسجم مع المسيرة الجديدة، فلم تعد التفسيرات المفارقة للطبيعة والتفسيرات الخفية للظواهر الطبيعية مقنعة، وإنما بدا الكون بأسره آلة عظيمة تعمل وفق قوانين محددة. فأصبحت صورة الكون عند جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) مثلاً آلية ميكانيكية. كما أصبحت الطبيعة في نظره بسيطة، بل كتاباً مفتوحاً نستطيع أن نقرأه، وكل تغير فيها منتظم بصورة دقيقة وضرورية، وينتج هذا التغير وتلك الضرورة الصارمة من طابعها الرياضي. يقول جاليليو في هذا المعنى «الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير الذي يقع أمام أبصارنا، وأعني به الكون، لكننا لا نستطيع فهمه إذا لم نتعلم أولاً اللغة التي كُتب بها ذلك الكتاب ونستوعب حروف تلك اللغة. وتلك اللغة هي الرياضيات، وحروفها هي المثلثات والدوائر وأشكال هندسية أخرى، من دونها لا نستطيع أن نفهم كلمة واحدة»[٩]. ويذهب روبرت بويل R. Boyle (١٦٢٧-١٦٩٢) عالم الكيمياء الإنجليزي الشهير إلى أن المبادئ الرياضية بمثابة «الأبجديات» التي كُتب بها العالم، وهذه المبادئ مثلها مثل بديهيات المنطق حقائق نهائية. والعالم - من وجهة نظره - يسير وفق قوانين كلية ضرورية ولا يمكن لظاهرة من ظواهره - من ثم - أن تحيد عنها أو أن تخرج عليها. والعالم عند «ديكارت» (١٥٩١-١٦٥٠) أيضاً عالم هندسي، تمتاز موضوعاته بخاصيتي الامتداد والحركة، وهو عبارة عن نظام متناسق، لا يحتاج إلى علة لتفسيره ومعرفة أحداثه سوى القوى الآلية. ولقد كان هدف «نيوتن» (١٦٤٢-١٧٢٧) على نحو ما ذهب في مقدمة كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» أن يبرهن على إمكان تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق الميكانيكا الرياضية. يقول في هذا المعنى: «إنني أستمد من الظواهر السماوية قوى الجاذبية التي تميل بها الأجسام إلى الشمس والكواكب، وأستمد بعد ذلك من تلك القوى عن طريق قضايا أخرى والتي تكون أيضاً رياضية حركات الكواكب والقمر والبحر. إنني أود أن أستمد بقية ظواهر الطبيعة بنفس النوع من الاستدلال من مبادئ آلية»[١٠]. إن جميع أحداث الطبيعة يجب تفسيرها من وجهة نظر «نيوتن» استناداً إلى مبادئ وقوانين آلية، ومن ثم لم يعد الكون لديه إلا نظاماً رياضياً منسجماً ومتسقاً. أصبح العالم - عنده - عالم حركات

محسوبة رياضياً في انتظام آلي، أصبح عالماً مؤلفاً من جسيمات Particles يجذب بعضها بعضاً، ولم تعد قوة الجاذبية علة أو قوة خفية، بل يمكن ملاحظتها ومعرفتها عن طريق التجربة والمشاهدات الفلكية[11].

ولقد شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر ـ نتيجة للثورة العلمية ـ صرعات دينية. فقد ألقت هذه الثورة بظلال من الشك على جميع مسائل الدين، فثار حولها النزاع والجدل «فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى، ففي أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للشك في العالم الحديث وهو القرن الثامن عشر»[12]. وأدت تلك الصراعات إلى ظهور جماعات وطوائف مسيحية، نشب بينها صراع أحياناً وحروب أحياناً أخرى. فقد اختلفت تلك الجماعات والطوائف في تفسير الأسس التي ترتكز عليها الأناجيل الأربعة، وأدى ذلك إلى البحث عن صياغة جديدة للدين يمكن أن تكون مقبولة بالنسبة لجميع الأخيار والعقلاء. وتلك الديانة هي «الديانة الطبيعية»، التي تذهب إلى أن أعمال الطبيعة تشهد في كل مكان ـ على حد تعبير لوك ـ على وجود إله، أقصد أنها تكفي بحيث يمكن الاستغناء عن الوحي الذي دار حوله نزاع وجدال. إن الطبيعة تمدنا، في رأي البعض، بدليل على الفاعلية الإلهية وشهادة على الحكمة الإلهية. ولقد تمكن «هيربرت أوف تشيربري» (١٥٨٣ـ١٦٤٨) Herbart of Churbery(*) من صياغة أسس تلك الديانة، وحصر هذه الأسس في خمسة هي:

١ ـ هناك إله واحد فائق القدرة.

٢ ـ ينبغي علينا أن نعبد هذا الإله.

٣ ـ الفضيلة والتقوى هما الركنان الرئيسيان في هذه العبادة.

٤ ـ لابد للمرء أن يشعر بالندم على خطاياه وأن يتوب عنها.

٥ ـ العدل الإلهي هو الذي يحدد الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.

وتلك حقائق عامة في رأيه يكشف عنها العقل البشري بوضوح، وهو لا ينكر الوحي صراحة، وإن كان ذلك مفهوماً ضمناً في حديثه[13].

ولاشك أنه كان للثورة العلمية التي ظهرت في القرنين السادس عشر والسابع عشر وللصراعات الدينية التي ظهرت في هذين القرنين، أثر في فلاسفة القرن الثامن عشر،

* هيربرت أوف تشيربري: مفكر إنجليزي ولد في عام ١٥٨٣ وتوفي في عام ١٦٤٨. كان سفيراً لبلاده في باريس. وهو أول من وضع دراسة حول الميتافيزيقا «في الحقيقة من حيث إنها متميزة عن الوحي». يعد أباً لمذهب التأليه الطبيعي Deism. كان قريباً من أفلاطونيي كمبردج. وله أيضاً كتاب «ديانة الأمم».

وظهر ذلك الأثر في اهتمامهم بمسألة ارتكاز الدين على «الطبيعة» لا على «الوحي». ونجد ذلك واضحاً عند كثير منهم، ففي انجلترا نجده واضحاً عند «جون تولاند» J.Toland (١٦٧٠-١٧٢٢)(*) الذي نشر أهم مؤلف في الدين الطبيعي «مسيحية بلا أسرار»، وفيه يعارض الأسرار الواردة في الأناجيل، ويطعن في صحة بعض نصوصه، ويهاجم امتيازات الكنيسة. ونجده أيضاً عند «انطوني كولينز» A.Collins (١٦٧٦-١٧٢٩)(**) الذي يدعو إلى الإصلاح الديني وإلى التحرر من الكهانة، ومن أهم مؤلفاته «المسيحية كدين طبيعي»، و«مقال في حرية الفكر». ونجده واضحاً أيضاً عند «توماس وولستون» Thomas Woolston (١٦٧٠-١٧٣١)(***) الذي قام بتفسير نصوص الإنجيل تفسيراً رمزياً في كتابه «إحياء لدفاع قديم عن حقيقة الديانة المسيحية ضد اليهود والكفار». وفي فرنسا نجد «فولتير» (١٦٩٤-١٧٧٨) على رأس الدعاة إلى الدين الطبيعي، وكذلك جان جاك روسو (١٧١٢- ١٧٧٨)[٤].

لما كان المذهب التجريبي يصل إلى قمته في المذهب الطبيعي كما يقول هيجل بحق بوصفه النتيجة المنطقية لهذا المذهب، فقد حاول هيوم من منظور المذهب الطبيعي تفسير الدين، وأن يلتمس في الطبيعة أساساً لتبرير ظاهرة الاعتقاد الديني، وخاصة الاعتقاد بوجود إله. والطبيعة التي يقصدها هيوم هي الطبيعة البشرية، وهي لا تعني هنا «الغرائز»، فليس الاعتقاد الديني غريزة من الغرائز الأولية، بدليل أن الغرائز متشابهة دائماً عند الناس جميعاً، في حين أن الاعتقاد الديني يتغير مضمونه من فريق إلى آخر ومن عصر إلى عصر، بل الاعتقاد الديني فرع من الغرائز، بمعنى أنه ينشأ عنها، وإن لم يكن واحداً منها، فهو إذن ثانوي وليس أولياً[٥].

ويطبق هيوم النتائج التي انتهى إليها في تحليله للعواطف على الاعتقاد الديني، فالعواطف الأولية يكون لكل منها طرفان: سبب وهدف. فالشيء الذي تبدأ منه العاطفة

* جون تولاند: فيلسوف ايرلندي، من أنصار التفكير الحر، اعتنق الكالفينية، وأصدر كتابه «مسيحية بلا أسرار» عام ١٦٩٦ فأغضب رجال الكنيسة الذين أمروا بحرقه. ومع ذلك تمكن تولاند من الفرار. كتب أيضا رسائل فلسفية، الذي صدر بعد وفاته عام ١٧٦٨.

** انطوني كولينز: فيلسوف ولاهوتي حر من المؤمنين بالتأليه الطبيعي. قام بزيارات عدة لهولندا حيث التقى بالعديد من المفكرين. كتب مؤلفات كثيرة، صدر معظمها، منها: «رسالة في استخدام العقل» عام ١٧٠٧، و«مقال عن التفكير الحر» عام ١٧١٢، و«مقال عن أسس الديانة المسيحية وجدارتها» عام ١٧٢٤.

*** توماس وولستون: كان زميلاً في كلية سسكس بجامعة كيمبردج، وتلميذاً لأنطوني كولينز. كتب «إحياء لدفاع قديم عن حقيقة الديانة المسيحية ضد اليهود والكفار» عام ١٧٠٥، وست مقالات عن معجزات مخلصنا»... إلخ.

سيرها يكون سببها، والنهاية التي تنتهي إليها تكون هدفها. كذلك الأمر بالنسبة للاعتقاد الديني، فأصله هو السبب الذي يستثيره، ونهايته هي قوة غير مرئية عاقلة (الله). والسؤال الذي يجب أن نطرحه الآن هو: ما أصل الاعتقاد بوجود الله؟

## ثانياً: أصل الاعتقاد بوجود الله

مسألة الاعتقاد الديني بوجه عام ومعرفة مصادره كانت موضوعاً من الموضوعات التي شغلت اهتمام هيوم طيلة حياته تقريباً، ويظهر هذا الاهتمام - بصفة خاصة - في كتابيه «تاريخ الدين الطبيعي»، و«محاورات في الدين الطبيعي» كما سبق أن ذكرنا، فهو يفتتح كتابه الأول «تاريخ الدين الطبيعي» بعبارة يذهب فيها إلى أن الناس قد ينقادون إلى الاعتقاد الديني عن طريق حجج عقلية من ناحية، أو عن طريق عوامل سيكولوجية من ناحية أخرى[١٦]. ومن هنا فإننا نراه يحرص على مناقشة الحجج العقلية التي يقدمها بعض المفكرين لتأكيد الاعتقاد بوجود إله، تلك التي تتمثل في مجموعة من البراهين مثل: برهان التدبير والمماثلة، والبرهان الكوزمولوجي (الكوني)، والبرهان الأنطولوجي (الوجودي). وينتهي هيوم من هذه المناقشة إلى نتيجة مفادها أنه ليس بمقدورنا إثبات وجود إله، أو حتى إثبات شيء ذي بال يتعلق بطبيعته اعتماداً على مثل هذه البراهين، بل إننا نستطيع البرهنة على رسالة الدين والدفاع عنها بوسيلة أخرى وهي مشاعر الناس وعواطفهم، إذ لا يمكن أن يرتاب المرء فيما يجهر به الناس جميعاً استناداً إلى مشاعرهم وتجاربهم المباشرة[١٧]. ولكن هل يمكن إقامة الاعتقاد بوجود الله على مشاعر الناس وعواطفهم وتجاربهم المباشرة فقط؟ سنرجئ الإجابة عن هذا التساؤل إلى أن ننتهي من مناقشة جانبي الاعتقاد بوجود الله: مصدره العقلي من ناحية، وأصله السيكولوجي من ناحية أخرى.

### ١ ـ المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله

تأثر هيوم بكتابات «شيشرون» و«بيل» الشكاكة، وتأثر كذلك بالنزعة الطبيعية التي نادى بها «بيكون» و«هوبز»، واتفق مع هؤلاء على أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عقلية عن الله. وتنقسم الأدلة على الاعتقاد بوجود الله إلى نوعين: أدلة بعدية، وأدلة قبلية، ويقوم هيوم بمناقشة هذه الأدلة على النحو التالي:

**• الأدلة البعدية: وتضم دليلين:**

**١ ـ دليل التدبير والمماثلة**

ذهب اللاهوتيون وكثير من الفلاسفة إلى القول بأن من يتأمل العالم، سوف يجده آلة عظيمة مقسمة إلى عدد لا متناه من آلات أصغر، تتيح بدورها تقسيمات أخرى إلى درجة تتخطى ما تستطيع الحواس والملكات أن تدركه. وهذه الآلات المتنوعة جميعاً ـ بل وأدق أجزائها أيضاً ـ منظمة فيما بينها بدقة تفتن إعجاب كل من يتأملها. لقد ذهب هؤلاء أيضاً إلى القول بأن أعضاء الحيوانات جميعاً وقدراتها متوافقة فيما بينها وصالحة لحفظ بقائها، وكل حيوان له مواهبه اللازمة، وهذه المواهب ممنوحة بتدبير دقيق حتى إن نقصاً ملحوظاً فيها ليقضي على المخلوق قضاء مبرماً[١٨].

إن هناك ـ في رأى هؤلاء ـ توافقاً ونظاماً وتدبيراً وجمالاً في العالم، وهذا التوافق والنظام والتدبير والجمال يكشف في أنصع لغة عن علة عاقلة أو عن صانع عاقل. ولقد عبر «درهام» Derham عن ذلك قائلا: «دعنا ننظر هنا وهناك، دعنا نبحث في الأسرار العظيمة للمخلوقات، دعنا نفحصها بكل مقاييسنا البشرية، ونقيسها بمقاييسنا الجمالية، نجد أنها تشهد على صنعة الله اللامتناهي، وأنها تفوق كل مهارة بشرية»[١٩]. وقد أكد «ليبنتس»(١٦٤٦ـ١٧١٦) أن العالم مدبر ومخطط وفق نظام كامل، ليس فيه عقم ولا موت، ليس فيه اضطراب إلا في الظاهر. لقد اختير هذا العالم على أصلح خطة ممكنة، يتحد فيها أعظم قدر من التنوع، مع أعظم قدر من النظام، حيث ننتفع بالأرض والمكان والزمان على خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، وحيث زودت المخلوقات من القوة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم[٢٠]. وكل ذلك يكشف في رأى «ليبنتس» عن عظمة الله وكماله. كما رأى «فولف» (١٦٧٩ـ١٧٥٤) Wolff أن هناك نظاماً في الطبيعة، ويمكن أن نصل من هذا النظام إلى «الواحد» One باعتباره مصدر هذا النظام[٢١]. وذهب «ريماروس» إلى أن أجسام الحيوانات مخططة وفقاً لغاية تؤديها، ولا يمكن تفسير مثل هذا التخطيط عن طريق المادة وحدها، ومن ثم فإننا مجبرون على أن نستنتج أن هناك موجوداً خارج العالم بوصفه علة كل الكائنات الحية[٢٢].

لقد اتخذ هؤلاء اللاهوتيون والفلاسفة وغيرهم التدبير والنظام والجمال الملاحظ في العالم منطلقاً للبرهنة على وجود علة عاقلة. ولم ينكر هيوم وجود الغاية والتدبير والتخطيط والنظام في العالم، ولكنه قام بفحص دليل التدبير وتساءل: هل بإمكاننا

البرهنة على وجود علة عاقلة عن طريق هذا الدليل؟ وانتهى إلى أن:

أ ـ هذا الدليل ينتهي بنا فقط إلى البرهنة على وجود إله يماثل العقل البشري يكون مصدرا للنظام والتدبير في العالم. إن المعلولات تتشابه فيما بينها، ومادام الأمر كذلك، فنحن ننتهي ـ طبقا لقواعد التمثيل ـ إلى الاستدلال على أن العلل تتشابه أيضا، وأن صانع الطبيعة يشبه إلى حد ما العقل البشري، وإن كان مزوداً بملكات أوسع تتناسب مع جلال العمل الذي أنجزه[٢٣]. ويقرر هيوم أن هذا التشابه المزعوم ينطوي على ضرب من الحط من شأن الموجود الأسمى لا يسع أي مؤمن صادق أن يطيقه. إن هذا التشابه المزعوم يترتب عليه التخلي عن فكرة الكمال الإلهي.

ب ـ هذا الدليل ينقل إلى العالم ككل ما شاهدناه في جزء صغير منه، فهو يبدأ من حقيقة مؤداها أننا عندما نشاهد ـ مثلاً ـ منزلاً، فإننا نستنتج أن له مهندساً أو بناء، ثم نقوم بنقل تلك النتيجة إلى العالم ككل، فنقول إن العالم له علة مماثلة. ويرى هيوم أن المشكلة تكمن هنا في الانتقال من الجزء إلى الكل، ذلك لأن ما يصدق على الجزء لا يصدق بالضرورة على الكل[٢٤].

ج ـ لا تكشف التجربة عن ترابط بين العالم وعلة عاقلة، وإنما هي تظهرنا فحسب على وجود ارتباط بين موضوعات متلازمة باستمرار. ونتيجة لذلك التلازم نستدل عن طريق العادة HABIT على وجود أحدهما عندما نشاهد وجود الآخر، كالارتباط والتلازم بين المهندس والمنزل، ومن ثم يرى هيوم أن التجربة الحسية لا يمكن أن تكون مصدراً لدليل التدبير، وهذا يعني أنه دليل قبلي a Priori أو عقلي ولا علاقة له بالتجربة.

ويتضح من هذه الانتقادات سيطرة نزعة هيوم التجريبية على تفكيره، فقد رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «حدود» قوانين تداعي المعاني والانطباعات الحسية. ويغلب على هذه الانتقادات أيضاً فهم هيوم الخاص للضرورة الموجودة بين العلة والمعلول، فالضرورة عنده ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية، أعني أنها تقوم على مبدأ العادة.

ولقد كان للانتقادات التي وجهها هيوم إلى دليل التدبير والمماثلة أثر كبير في فكر كانط، الذي ذهب مثل هيوم إلى أن هذا الدليل لا يمكننا مطلقاً من البرهنة على وجود علة عاقلة[٢٥].

٢ . الدليل الكوزمولوجي (الكوني)

ويتلخص هذا الدليل في أن الموجودات لابد لها من موجد . فلا شيء من لاشيء، وعلى ذلك فلكل شيء أو موجود سبب أو علة أحدثته أو أوجدته، لأنه يستحيل على شيء ما أن ينتج ذاته، أو أن يكون علة لوجوده الخاص. وعلى ذلك فعندما نرتقي من المعلومات إلى العلل يتعين علينا إما أن نمضي في تتبع تعاقب لا متناه دون أن نصل إلى علة ما نهائية على الإطلاق، أو يصبح لزاماً علينا في النهاية أن نلجأ إلى علة نهائية توجد وجوداً ضرورياً . والافتراض الأول مرفوض، وذلك لأن في السلسلة اللامتناهية أو التعاقب اللامتناهي للعلل قوة أو فاعلية في تلك العلة تهيئ المعلول للوجود . ولكن السلسلة أو التعاقب بكليته ـ مأخوذاً معاً ـ ليس مهيأ أو مسببا عن أي شيء، ومع ذلك فمن الواضح أنه مفتقر إلى علة بقدر ما يفتقر إلى ذلك أي موضوع جزئي يبدأ وجوده في الزمان. ولايزال من المعقول أن نسأل لم وجد هذا التعاقب الخاص منذ الأزل ولم يوجد أي تعاقب آخر غيره، أو لم يوجد تعاقب على الإطلاق. وإذا لم يكن ثمة موجود قد وجد وجوداً ضرورياً لاستوى في ذلك الإمكان أي افتراض يمكن صياغته، ولما كان هناك بطلان أكثر في القول بأن لا شيء وجد منذ الأزل منه في القول بذلك التعاقب للعلل التي تكوّن العالم، فماذا كان ـ إذاً ـ هذا المبدأ الذي هيأ شيئاً ما للوجود مفضلاً على لا شيء ووهب الوجود لإمكان خاص ونحاه عن الباقي؟ من المفروض أنه ليس ثمة علل خارجية والصدفة كلمة تخلو من المعنى. أكان لاشيء؟ ولكن هذا لا يسعه قط أن يتيح أي شيء، ومن ثم يتحتم علينا أن نلجأ إلى موجود واجب الوجود يحمل في ذاته سبب وجوده، ويكون بالتالي علة للعالم[٢٦].

ونقد هيوم لهذا الدليل (الكوزمولوجي) يتمثل في أنه يرى أن العالم يشبه بصورة جلية حيواناً أو نباتاً، وبالتالي فإن علته تشبه، بصورة أكثر احتمالاً، علة الحيوان والنبات. ولما كانت علة الحيوان والنبات هي التوليد، فإننا نستدل أن علة العالم شيء يشبه التوليد[٢٧]. ولكن كيف يمكن تصور أن العالم قد نشأ من شيء مماثل للتوليد؟ يجيب هيوم على لسان «فيلو» قائلاً: بطريقة مماثلة كما أن شجرة ما تسقط بذورها في الحقول المجاورة، وتنتج (تولد) أشجاراً أخرى، فإن المملكة النباتية العظيمة، والعالم، ينتج داخله بذوراً معينة، تنتشر في العماء المحيط، فينمو عالماً جديداً. فالمذنب Comet، مثلاً، يكون بذرة للعالم، وبُعد أن ينمو تماماً، عن طريق الانتقال من شمس إلى شمس،

ومن نجم إلى نجم، يقذف في عناصر لا شكل لها، وينبت نظاماً جديداً[٢٨]. وهذا يعني أننا لسنا بحاجة - من وجهة نظر هيوم - إلى تخطي التجربة ومجاوزتها، والقول بعلة خارج العالم تكون علة له، فعلة العالم موجودة بداخله إذ إنه نتاج لفعل التوليد.

• الأدلة القبلية:

٣ - الدليل الأنطولوجي (الوجودي)

رجع هيوم إلى كتاب الأسقف فينلون (١٦٥١-١٧١٥)(*) «بحث عن وجود الله وصفاته» لكي يحيط بالحجج الديكارتية، غير أن هذه الأدلة لم تقنعه، لأنه كان يتشكك في إقامة أي برهان قبلي على وجود الله. وعلى أي حال، فقد وقف هيوم عند أشهر الأدلة القبلية التي قدمها بعض الفلاسفة للبرهنة على وجود الله، وهو «الدليل الأنطولوجي» (الوجودي). والدليل الأنطولوجي - كما نعرف - هو نوع من البرهان عن طريق التعريف، ويتلخص في الاستدلال على وجود الله من وجود فكرة أو تصور عنه. وأشهر من يمثله هم: القديس أنسلم، وديكارت، وليبنتس[٢٩].

والمسألة التي تهمنا هنا هي موقف هيوم من هذا الدليل. انتهى هيوم بعد مناقشة هذا الدليل إلى:

١ - يندر أن نجد هذا الدليل مقنعاً إلا عند الميتافيزيقيين الذين ألفوا الاستدلال المجرد، ووجدوا من حقائق الرياضيات أن العقل كثيراً ما يهتدي إلى الحقيقة وسط غموض وتعارض في البدايات الأولى، ثم نقلوا هذه العادة في التفكير إلى موضوعات لا ينبغي أن تجد لها مكاناً بينها[٣٠].

٢ - أي شيء نتصوره موجوداً، يمكننا أن نتصوره غير موجود أيضاً. وعلى ذلك فليس ثمة موجود ينطوي لا وجوده على تناقض، وبالتالي ليس ثمة موجود وجوده قابل للبرهنة[٣١].

ويتضح من هذا أن البرهان الأنطولوجي ينتهي إلى إثبات استحالة البرهنة على وجود أي شيء، ويعتقد أن صحته سيترتب عليها استبعاد فكرة وجود الله على أي نحو، وبخاصة بعد تضمين محمول الوجود الضروري في تصور إله. وترجع قوة هذا الدليل إلى أن كلمة «الوجود الضروري» لا معنى لها، أو بمعنى آخر لأنها تحمل تناقضاً ذاتياً. إن هذا البرهان - كما يرى هيوم على لسان «كليانتس» - قد استند إلى أحد الأخطاء وهو

أن «الوجود» محمول، وأن «الوجود الضروري» نوع خاص من هذا المحمول، بالإمكان إضافته إلى المحمولات الأخرى، في تصور طبيعة الله دون حدوث أي خلل والركون الى هذه الميزة في إثبات حقيقته[٣٢].

ويتضح، بوجه عام، من الانتقادات التي وجهها هيوم إلى الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله أن:

أ ـ هيوم حصر نفسه في مجال التجربة، ومن ثم رفض أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «حدود» قوانين تداعي المعاني والانطباعات الحسية.

ب ـ هيوم فهم الضرورة الموجودة بين العلة والمعلول فهماً معيناً، وأعني أن الضرورة ليست ضرورة عقلية، بل هي ضرورة نفسية تقوم على مبدأ «العادة». وقد انعكس هذا الفهم على نقده للأدلة التي قدمت للبرهنة على وجود الله.

ج ـ الانتقادات التي قدمها هيوم إلى الأدلة القبلية والبعدية على وجود الله، هي امتداد لمذهبه الطبيعي، الذي نقل النظرة العلمية إلى ميدان الفلسفة والدين.

د ـ هيوم قد كشف طريقة التدليل المجردة والماهوية الخالصة التي اتسم بها المذهب العقلي عن الله، وقد بين ان مثل هذا التدليل يمكن أن يكون متسقاً غاية الاتساق، وشاملاً كل الشمول، ولكن لن تكون له، مع ذلك، دلالة وجودية أو ارتباط بتجربتنا. كما أبرز في الوقت ذاته النزعة اللا أدرية الكامنة في المنهج التجريبي، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الإنجليز[٣٣].



### ب ـ المصدر السيكولوجي للاعتقاد بوجود الله

انتهينا من مناقشة المصدر العقلي للاعتقاد بوجود الله، وبقي أن نناقش الجانب الآخر، أعني المصدر السيكولوجي. لقد فسر هيوم مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، أقصد تفسيراً يقوم على الميول التي تتألف منها الطبيعة البشرية. ويذهب «رايت» W. Right في كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة» إلى القول بأن الفيلسوف الذي يفسر مبادئ العلم تفسيراً سيكولوجياً، يمكن أن يفسر الاعتقاد الديني بنفس الطريقة[٣٤]. وتنطبق هذه الفكرة على هيوم الذي فسر اعتقادنا في مبدأ العلية، ومبدأ الهوية... إلخ، تفسيراً سيكولوجياً. أما بالنسبة للمبدأ الأول فقد رأى أن «تحليل» علاقة العلية قد أظهرنا مراراً على أننا لا نشاهد مطلقاً أدنى ترابط بين انطباع وفكرة أو بين فكرتين.

وإذا سألنا هيوم: على أي دعامة ينهض الاستدلال إذن؟ لكانت إجابته أن الاستدلال يتلخص في أننا قد وجدنا موضوعاً معيناً قد صحب - باستمرار - بانطباع معين، ومن ثم فإننا نتنبأ بأن موضوعات أخرى مشابهة له ستكون مصحوبة كذلك بانطباعات مشابهة، والسير من القضية الأولى إلى القضية الثانية لا يتم بفضل أي وضوح قبلي، فالقضيتان مختلفتان اختلافاً بيناً، وعلى ذلك فهما منفصلتان. وكذلك لا نصل إلى هذه بطريقة بعدية مادامت الملاحظة لم يكن في وسعها قط أن تقع إلا على الماضي[35].

إن الضرورة الموجودة بين العلة والمعلول شيء يضيفه عقلنا إلى الانطباع الذي ندركه، فهب أننا نلاحظ حدثاً يتبعه حدث آخر، كالّلهب والحرارة، أو الثلج والبرودة قد اقترنت باستمرار فيما بينها، فإن الذهن يحمل في العادة إلى توقع الحرارة أو البرودة وإلى الاعتقاد بوجود مثل هذه الكيفيات[36]. العادة هي التي تزودنا بانتقال سهل من العلة إلى المعلول، وهذا الانتقال هو سير الذهن سيراً تلقائياً، وهو وليد عملية التداعي. وهذا يعني أن الضرورة ليست ضرورة قبلية، وإنما ترجع إلى العادة، ترجع إلى التوقع.

أما بالنسبة للمبدأ الثاني وهو مبدأ «الهوية»، فإن هيوم يرى أننا نزعم وجود هوية بين الانطباعات الحالية والأفكار التي نتذكرها، ومن ثم نصل إلى اعتقاد بأنها ذات وجود متصل مستمر مستقل عنا. ونزعم بطريقة مماثلة وجود هوية بين إدراكاتنا الخاصة بالتأمل، ومن ثم نصل إلى اعتقاد - باستمرار - باتصال ذواتنا، على الرغم من أننا لا نجد مطلقاً أي شيء في عقولنا سوى إدراكات تتغير باستمرار. وهذا معناه أن الهوية لا تعدو أن تكون نوعاً من الترابط بين أفكارنا، بحيث تجتمع أو تفترق دون أن تضيع فردية كل فكرة على حدة[37].

ما نود تأكيده هو أن هيوم قد فسر اعتقادنا بالعلية وبالهوية... إلخ، تفسيراً سيكولوجياً. فنحن هنا نعتقد من دون دليل. إن ما يحدد اعتقادنا هو الميول الأصلية التي تتألف منها الطبيعة البشرية. ومن هيوم هذا التفسير السيكولوجي إلى الاعتقاد الديني، إذ يذهب إلى أن الناس يمتلكون ميولاً معينة أو مبادئ معينة تنتج اعتقادات دينية، ومن ثم يحاول جاهداً بيان ما عساها أن تكون هذه الميول والمبادئ. وتعني محاولته التي قام بها أن الاعتقاد الديني بحاجة إلى تفسير، وهذا يعني بدوره أن الاعتقاد الديني ليس اعتقاداً أولياً وليس ظاهرة كلية بين البشرية مثلما يذهب كثير من علماء اللاهوت المسيحيين أمثال «كالفن Calvin» (١٥٠٩-١٥٦٤)، الذي يذهب إلى القول بأن الميل نحو الإيمان بالألوهية ميل أساسي وكلي. وآية ذلك أن معرفة الله - في تصوره -

مفروسة بصورة طبيعية داخل العقل البشري. إن الله نفسه غرس في جميع الناس فهماً معيناً لجلاله وعظمته المقدسة، والناس جميعاً يدركون أن هناك إلها وأنه هو خالقهم[٣٨]. ومن ثم يقرر «كالفن» أن الاستدلال الفلسفي لا يساعد من دون وحي في الوصول إلى معرفة الله.

إن «كالفن» يتحدث ـ عكس هيوم ـ عن اعتقاد منتظم في الله ينبثق منه الميل الديني، وما يعده هيوم مجموعة ميول ثانوية، يعده كالفن انحرافات لميل قوي إلى الألوهية. ويبدو أن كالفن قرأ تاريخ الدين بطريقة مختلفة عن هيوم. ومن ثم إذا كان الاعتقاد الديني لدى كالفن اعتقاداً مغروساً داخل العقل البشري، أي أنه اعتقاد أولي فطري، إلا انه ليس كذلك عند هيوم، فمضمونه يتغير من فريق إلى فريق ومن عصر إلى عصر. إنه نتاج خالص للطبيعة البشرية، أو يمكن القول بأن له جذوراً طبيعية، بمعنى أنه يمكن تقديم تفسير طبيعي لسبب اعتقاد الناس بالدين.

ويذهب هيوم إلى القول بأن الدين الأول للبشرية لم يكن مذهب «التوحيد» كما يرى المؤلهة وبعض المتدينين التقليديين الذين يرون أن الكون خلقه الله وخطط مسيرته. الدين الأول للبشرية، من وجهة نظر هيوم، هو مذهب «تعدد الآلهة»، ويرجع هيوم إلى التاريخ والوقائع التاريخية ليبرهن على وجهة نظره، فيذهب إلى أن القبائل الهمجية المتوحشة في أمريكا وفي أفريقيا وفي آسيا كانت جميعها تعتنق هذه الديانة التعددية[٣٩]. ويرى أن السبب الذي دفع الشعوب والقبائل البدائية إلى اعتناق تلك الديانة هو تنوع الأحداث، فهذا التنوع جعل الناس يعتقدون أن كل مكان في العالم مليء بحشد من الآلهة. لقد اعتقدوا أن الآلهة ينبغي أن تكون كثيرة ومتعددة حتى تستطيع تفسير الأحداث الطبيعية ومعرفتها. يضاف إلى ذلك أنهم أدركوا أن افتراض أن أحداث الطبيعة منظمة عن طريق موجودات عاقلة، يتطلب ضرورة التسليم بتناقض في تدبيرها وقصدها، فما نلاحظه هو صراع لقوى متناقضة، وتغير في القصد في القوة الواحدة، فهي تحمينا تارة، وتتلخى عنا تارة أخرى[٤٠]. وما يراه هيوم ـ هنا ـ هو زحف لمذهبه الطبيعي الذي أراد من خلاله تفسير نشأة الدين وتطوره، وهذه النظرة هي التي جعلته يتجاهل أو قل يغفل وقائع تاريخية تشهد ـ عكس ما يرى ـ أن ديانة «التوحيد» كانت معروفة منذ القدم. يضاف إلى ذلك أن هيوم يفترض أن التقدم الطبيعي للفكر الإنساني، يجعل فكرة تعدد الآلهة هي الأصل «فالجمهور الجاهل يجب أن يقبل في البداية فكرة قوى أسمى قبل أن يمد تصوره إلى موجود كامل، منح النظام للطبيعة كلها.

إن العقل يتقدم تدريجياً من الأدنى إلى الأسمى»[٤١].

ويعقد هيوم مقارنة بين ديانة «التوحيد» و«تعدد الآلهة»، مقرراً أن الديانة الأخيرة لها مزايا تفوق الديانة الأولى. من هذه المزايا أنها تتيح المجال للاعتراف بآلهة الطوائف والأمم الأخرى، بينما ديانة التوحيد لا تعترف إلا بإله واحد، ومن ثم تنظر إلى خصومها على أنهم كفرة وزنادقة. كما أنها تتميز أيضا بالتسامح، ويستشهد هيوم على ذلك بأنه عندما «سئل وحي دلفى Delphi عن الشعائر أو العبادة الأكثر قبولاً من الآلهة، أجاب بأنها الشعائر الموجودة بصورة مشروعة في كل مدينة»[٤٢]. وفي مقابل ذلك لا تعرف ديانة التوحيد التسامح، ويستشهد هيوم على ذلك بالروح الضيقة التي لا ترحم عند اليهود، وبتلاميذ «زرادشت» الذين أغلقوا أبواب السماء أمام الجميع عدا المجوس[٤٣].

ولما كانت ديانة «تعدد الآلهة» تتميز ـ كما يرى هيوم ـ بالتسامح، فإنها تكون ديانة اجتماعية، بينما توصف ديانة «التوحيد» بالعنف والقسوة والتنافر الروحي. ومن مزايا ديانة تعدد الآلهة ـ علاوة على ما تقدم ـ أنها تخلق الفاعلية والشجاعة وحب الحرية وجميع الفضائل التي تعلي من شأن مجتمع من المجتمعات، وذلك لأن هذه الديانة تصور الآلهة على أنها أقل سمواً من البشر، ومن ثم يكون هناك شعور بالراحة في مخاطبتنا، وقد يشتاق الناس إلى منافستها والغيرة منها. وفي مقابل ذلك تخلق ديانة التوحيد الشعور بالخزي والذلة والخضوع[٤٤].



ويجدر بنا أن نقف قليلاً لمناقشة بعض المسائل المهمة:

أولاً: التحليل الذي قام به هيوم، أعني التحليل الذي أوضح فيه أن ديانة «تعدد الآلهة» هي الديانة الأولى والأصلية للبشرية، هو جزء من تراث طويل لكتابات ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في تاريخ الدين والخرافة والوثنية. فقد ظهرت كتابات في هذين القرنين لتبرير المسيحية والدفاع عنها، وجاء ذلك التبرير والدفاع عن طريق تعقب ديانة تعدد الآلهة، وبيان أن هذه الديانة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية. وهذا يعني في رأي البعض أن المسيحية هي الديانة الأولى والأصلية للبشرية. فنجد «تولاند»، مثلاً، يبرهن على أن الديانة اليونانية والديانات الشرقية القديمة قد جسدت العناصر الأساسية للمسيحية. ونجد لدى «تندال» M.Tindal (١٦٥٦ـ١٧٣٣) اهتماماً بمثل هذا الهدف، ويتضح ذلك في كتابه «المسيحية قديمة قدم الخليقة»[٤٥]. ومع أن هيوم سار على خطى «تولاند» و«تندال» وغيرهما في تحليل ديانة «تعدد الآلهة» إلا أن هدفه كان مختلفاً عن هدف هذين الفيلسوفين، إذ لم يكن تحليله

من أجل الدفاع عن المسيحية، بل كان من أجل بيان أن الدين، والاعتقاد الديني بصفة خاصة، نابع من الطبيعة البشرية.

ثانياً: لا نوافق هيوم مطلقاً في قوله بأن ديانة التوحيد ذريعة لممارسة كل ألوان الظلم والشر والعنف والقسوة، وأنها تغرق العقل البشري في الخزي والذل والخضوع، وأنها تصور فضائل قمع الشهوات والكفارة والمعاناة السلبية بأنها الفضائل الوحيدة المقبولة. لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق فيما يقول، ونحن نعتقد أن البيئة التي تربى فيها وترعرع فيها هي التي دفعته إلى ذلك. فقد تربى في بيئة سادت فيها صورة عنيفة قاسية من «الكلفينية» Calvinism، وكانت هذه الديانة تؤكد الإثم وعذاب جهنم، وكانت تركز على فضائل الزهد واحتقار الترف، لأنه اهتمام بمتع الحياة. ولقد صورت هذه الديانة الطبيعة البشرية بأنها فاسدة، وما ارتكبه الإنسان من شر إنما يرجع إلى هذه الطبيعة. ومن ثم فإن جميع أفعالنا تتسم بوصمة الطبيعة البشرية الفاسدة الشريرة[٤٦].

ثالثاً: لم يكن هيوم منصفاً على الإطلاق في وصفه ديانة التوحيد بأنها لا تعرف التسامح، وبأنها تتسم بالعنف والقسوة، ويؤدي ذلك ـ من ثم ـ إلى شعور بالنفور والاشمئزاز منها. فهل نسي هيوم أن أولى الوصايا في المسيحية على لسان المسيح عليه السلام هي «الرب إلهنا إله واحد» (انجيل مرقص ١٢ : ٢٨-٢٩)، ومع ذلك فهي دين التسامح والمحبة؟ ومن ناحية ثانية، نحن نعتقد أن الخطأ الذي وقع فيه هيوم هو أنه لم يميز بين «ديانة التوحيد» ومعتنقي هذه الديانة. فإذا كانت ثمة أخطاء مثل عدم التسامح والعنف.. إلخ، فإن هذه الأخطاء ليست، في واقع الأمر، أخطاء ديانة التوحيد نفسها، بل هي أخطاء معتنقي هذه الديانة، ومن ثم يجب علينا ألا نلصقها بها[٤٧].

وعلى أي حال هناك إجماع عام بين أفراد البشرية، من وجهة نظر هيوم، على أن تتعلق طبائعهم بقوة غير مرئية عاقلة. وإذا تساءلنا عن الدوافع التي تدفع الناس إلى الإيمان بهذه القوة، لكانت إجابة هيوم تنحصر في:

### أولاً: الخوف من الطبيعة

يصرح هيوم بأن وضعنا في هذا العالم أشبه ما يكون بوضعنا في مسرح عظيم، ففي هذا العالم تختفي عنا أسباب جميع الظواهر والحوادث، وليست لدينا قدرة تمكننا من منع الشرور التي تهددنا باستمرار. إننا معلقون في هذا العالم بين الحياة والموت، بين الصحة والمرض، بين الرخاء والحاجة. في هذا العالم نجد العواصف والرياح التي

تحطم، والأمراض والأوبئة التي تخلي إحدى الممالك من السكان، ونجد الهزات الطبيعية التي تدمر[٤٨].

إن المخاوف المستمرة من الطبيعة تحرك العقل البشري وتدفعه إلى الاعتقاد في «موجود» غير مرئي علينا أن نخضع له، وأن نتقرب منه بتقديم القرابين المختلفة وأن نعبده. فالشعوب الرومانية لجأت إلى الإلهة «جونو» Juno ربة الأسرة والزواج[*] ولجأت إلى «لوسينا» Lucina الإلهة المشرفة على ميلاد الأطفال، ولجأ البحارة إلى الإله نيبتون Neptune إله البحر، ولجأ المحاربون إلى الإله «مارس» Mars إله الحرب، ولجأ التجار إلى الإله «عطارد» إله التجارة والتجار[٤٩].

والتفسير الذي قدمه هيوم، أقصد التفسير الذي يدفع الناس إلى اللجوء إلى قوة غير مرئية، نجد له ما يناظره عند «لوكريتوس» Lucretuis (٩٩-٥٥ ق.م.)، الذي ذهب في قصيدته «في طبيعة الأشياء» إلى أن الناس عندما عجزوا عن تفسير ظواهر الطبيعة، ولاسيما جوانبها المرعبة مثل الكوارث الطبيعية: الفيضانات، الزلازل، البراكين، القحط، العواصف، الأعاصير... إلخ، فإنهم لجأوا إلى تأليه هذه الظواهر، ثم نسبوا تلك الجوانب المرعبة إلى فعل الآلهة وخافوا منها، فراحوا يلتمسون رضاها بتقديم القرابين، وإقامة الصلوات وتأدية الطقوس والشعائر المختلفة[٥٠].



### ثانيا: غريزة التشخيص والمدح وعبادة البطل

يرى هيوم أن جهلنا بالآلهة بصورة يقينية، واهتمامنا بمعرفتها ومحاولة الوصول إلى فكرة عنها، يجعلنا نرى أنها لا وجود لوسيلة أفضل من تصورها على أنها موجودات فعالة عاقلة تملك إرادة مثلنا، ولا تكون أسمى منا إلا في القوة والحكمة. ومن ثم نجد أن معظم آلهة العالم القديم تقدم على أنها بشر أو قل لها صفات بشرية، فإله الحرب فظ هائج، وإله الشعر مهذب ودود.

ويرجع هيوم - كعادته - إلى الوقائع التاريخية ويقدم أمثلة تبين هذا التشخيص، فيذكر أن الاسكندر عندما حاصر الترانيين قاموا بإلقاء السلاسل والقيود على تمثال هرقل لكي يمنعوه من الهرب والتخلي عنهم، وبعد موت «يوليوس قيصر» سخط الناس

* جونو Juno. إلهة السماء وربة الأسرة والزواج في الميثولوجيا الرومانية وزوجة جوبتر كبير الآلهة، كان شهرها الذي سمي باسمها «يونيو» June هو الشهر الذي يفضل فيه الزواج عند الرومان (راجع في ذلك د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، المجلد الثاني، د.ت.، ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

على آلهتهم لدرجة أنهم قاموا برجمها بالحجارة في معابدهم وامتنعوا عن عبادتها[51].

إن هناك ميلاً عاماً بين الناس لتصور جميع الموجودات على شاكلتهم، كما أن لديهم ميلاً للتملق والمداهنة والمدح والثناء، ويقودهم هذا الميل إلى تمجيد إله وإعطائه مكانة تفوق مكانة الآلهة الأخرى، فيجعلونه موضوع عبادتهم وسجودهم، ويفترضون أنه في توزيع القوة بين الآلهة تخضع أمتهم لسلطة ذلك الإله الخاص. إنهم قد يتصورون إلها واحداً على أنه الأمير أو القاضي الأسمى الذي يحكمهم بسلطة تشبه تلك السلطة التي يمارسها السيد على رعاياه، ويقومون بتقديم النذور وغيرها إليه، ويفترضون أنه يسعد لمدحهم وثنائهم. إن لدى الناس ميلاً - من وجهة نظر هيوم - لإسقاط الصفات البشرية والقدرات الإنسانية على الإله[52].

يتبين مما سبق أن هيوم كان يهدف إلى إقامة الاعتقاد بوجود إله على أساس سيكولوجي، هذا الأساس هو مشاعر الناس وعواطفهم وتجاربهم المباشرة. وهكذا اتخذت المشاعر الصدارة عوضاً عن الاستدلال والبرهان العقلي والمشاهدة كأساس لفرض «الله» أو الدين[53]. وهذا يعني أن هيوم لم يرفض فكرة «الألوهية» - كما يزعم البعض - بناء على رفضه الأدلة على صحة معرفتنا بوجود إله، بل هو يعتقد في وجود إله، وإن لم يستطع أن يبرهن عليه أو على معرفته به أو على معرفته به. والسبب في هذا الاعتقاد يقوم - كما قلنا من قبل - على أساس من عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا على التصديق بوجود إله، حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا افتقارنا إلى وسائل الارتقاء إلى معرفة عنه تتسم بيقين برهاني[54].

وجدير بالذكر أن فكرة «الألوهية» ترتبط ارتباطا وثيقا «بالعالم»، ومن ثم تثار أسئلة من أهمها، هل الله خلق العالم؟ وبأي معنى؟ هل هناك عناية إلهية في العالم؟ هل الله يحدد قوانين العالم؟ هل الله يتدخل في العالم بالمعجزات؟ وما الذي يعد كمعجزة؟ وسوف نتناول الآن ارتباط فكرة الألوهية بالعالم. ونركز على مسألتين هامتين هما: العناية الإلهية، والمعجزات.

### ثالثاً: الألوهية والعالم

#### 1 - العناية الإلهية (الجود الإلهي)

العالم وقوانينه مظاهر لقدرة الله وحكمته، ومظاهر لعنايته. وقد ذهب الرواقيون قديماً إلى أن العناية الإلهية تحكم أحداث العالم، بحيث تهدف إلى غاية معينة، هذه

الغاية هي الخير. وقد اعتقد الرواقيون أن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة، ومن ثم لا وجود لشر فيه. وإذا كان هناك شر، فقد برره بعضهم بالقول بأن كل شيء له ضده، وبالتالي فإن وجود الشر ضروري كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماهيته ومعناه. ومن جهة أخرى يقولون إن الله أراد الخير بالطبع، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مفر من اتخاذ وسائل ليست نفسها خالية من الشر. فالشر إذن يصاحب الخير. الخير مطلوب بالذات، أما الشر فهو موجود بالعرض وهو قليل، ولكنه لازم وضروري لتحقيق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم[٥٥].

وقد ذهب «ليبنتس» في العصر الحديث إلى القول بأن الله يحتوي على أقصى قدر ممكن من الكمالات، ويلزم عن الكمال الأقصى لله أنه عندما أبدع العالم قد اختار أصلح خطة ممكنة يتحد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام. إن عالمنا الواقعي هو أكمل وأحسن العوالم الممكنة، وطالما أنه كذلك، فلا وجود لشر فيه، ولا وجود لفوضى و لا اضطراب بداخله[٥٦]. ولقد اختار الله هذا العالم بالذات من بين جميع العوالم الممكنة التي لا حصر لها، لأن العقل الإلهي قد تحقق من أن عالماً واحداً من بين جميع العوالم الممكنة، وعالماً واحداً فحسب، هو أفضلها جميعاً، لهذا شاءت إرادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل، تمشياً منها مع قانون الأصلح والأفضل.

وعلى أي حال، يتبين لنا مما سبق أن هناك من الفلاسفة من أكد أن العناية الإلهية تحكم أحداث العالم، بحيث تهدف إلى غاية معينة هي الخير، وفي مقابل ذلك نجد هيوم يذهب إلى أن التجربة المباشرة وشعور الناس يشهدان على طغيان الشر على الخير في هذا العالم، فثمة حروب دائمة مستمرة بين المخلوقات الحية جميعاً، حتى إن القوي الشجاع تثيره الضرورة والجوع والحاجة، ويزعج الخوف والقلق والفزع الضعيف الجبان. يضاف إلى ذلك مكايد الطبيعة التي تنغص حياة كل موجود حي: فالقوي يفترس الضعيف، والضعيف يتحايل بدوره لينتهز الفرصة المواتية ليوقع بالقوي بطريقة ما. وإذا نظرنا إلى الإنسان لوجدنا أن الناس يعذب بعضهم بعضاً بالظلم والاستبداد والهوان والعنف والشغب والحرب والخيانة والغدر. وهذه الشرور الخارجية ليست شيئاً ـ من وجهة نظر هيوم ـ إذا قيست بتلك التي تنشأ داخل نفوس البشر عند اختلال المزاج الذهني أو الاعتلال البدني، ولك أن تلاحظ «حصوة الأمعاء والقرحة وآلام القولون المبرحة، والكآبة والجنون المستعر، والهزال السقيم، والطاعون المكتسح»[٥٧].

هكذا انطلق هيوم من التجربة المباشرة والطبيعة البشرية ليقرر أن العالم الذي نعيش فيه مليء بألوان من الشرور لا حصر لها، وواضح أن هدفه بيان أن العناية الإلهية مجرد وهم من الأوهام أو خرافة من الخرافات. ولكن أليست التجربة المباشرة والطبيعة البشرية تشهدان أن قدرتنا محدودة، ومن ثم فما يبدو للناس شراً قد يكون موجوداً من أجل غاية معينة لا يعرفونها من حيث هم بشر؟ أليس في الحياة كثير من التجارب التي تولد آلاماً وأحزاناً آنية، ثم لا تلبث أن تنقلب خيراً بمعنى أو آخر؟[٥٨]. يقول ستيس W. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) «أما الحشرات والناموس والثعابين والقاذورات فلا يستطيع المرء أن يقول إن خلقت رغم أنه قد تكون لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية»[٥٩].

وقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن الشر صادر عن جهلنا بحقائق الأشياء، وبعدم علمنا بجميع أطرافها وروابطها. وذهب القديس توما الأكويني إلى أن وجود الأشياء الفاسدة في الكون مضافة إلى الأشياء التي لا يطرأ عليها الفساد يؤدي إلى ازدياد الجمال والكمال[٦٠].

ب - المعجزات

موضوع «المعجزات» من الموضوعات المهمة، فما من دين يخلو من هذه الظاهرة، وإن وجدت في بعض الأديان مكاناً أبرز مما وجدته في أديان أخرى. والمعجزات تتبع منطقاً واحداً في كل الأديان، وإن ارتبطت في كل دين بتراثه الخاص. وقد نسجت المخيلة الشعبية روايات لا تحصى، تدور حول الأحداث المعجزة. وإذا حاولنا البحث عن عنصر مشترك في هذه الروايات، لوجدنا أنه كسر الخط المألوف للأحداث، أو خرق القانون الطبيعي. ومن هنا عرفت المعجزة بأنها تلك الأحداث التي تخرق قوانين الطبيعة: فالشفاء من مرض عضال معجزة، والقيامة من الموت معجزة، والمشي على الماء أو التحليق في الهواء معجزة[٦١].

وإذا أردنا أن نعرف رأي هيوم في المعجزات، فإنه ينبغي علينا التركيز على جانبين هما: الجانب المنهجي، والجانب التاريخي.

أ - الجانب المنهجي

يرى هيوم، شأنه شأن كثير من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، أن

العالم يخضع لقوانين ضرورية، من أهم هذه القوانين قانون «العلية»، يقول مؤكداً ذلك: «من الأمور المسلم بها بصورة كلية أن عمليات الأجسام الخارجية ضرورية، وأن في اتصال حركتها وجذبها وتماسكها لا توجد آثار للحرية»[٦٢] الموضوعات الخارجية - من وجهة نظر هيوم - تخضع لقوانين ضرورية، ولا يمكن أن تحيد عن المسار الدقيق الذي تتحرك فيه، ويجب أن ننظر إلى أفعال هذه الموضوعات على أنها نماذج لأفعال ضرورية. وإذا لم تكن هذه الموضوعات مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً مطرداً ومنتظماً، فإننا لا نصل إلى فكرة عن العلة والمعلول. فالضرورة التي تدخل في هذه الفكرة ليست شيئاً سوى تهيؤ العقل لأن ينتقل من موضوع إلى تابعه العليّ ونستدل على وجود موضوع من وجود موضوع آخر.

ولا يقف هيوم عند هذا الحد، بل يمضي خطوة أبعد ليقرر أن الأفعال الإنسانية تخضع أيضاً للضرورة «فهناك مجرى عام للطبيعة في الأفعال الإنسانية، وأيضاً في عمليات الشمس والمناخ. وهناك أيضاً صفات خاصة بأمم مختلفة وأشخاص معينين، كما أن هناك صفات مشتركة للبشرية، ومعرفة تلك الصفات ترتكز على ملاحظة اطراد في الأفعال التي تصدر عن الناس، ويشكل ذلك الاطراد الماهية الخالصة للضرورة»[٦٣]. المجتمع البشري يقوم على مبادئ تشبه المبادئ التي تقوم عليها الموضوعات الخارجية وتخضع لها، ولا يمكن - في رأي هيوم - أن نتخيل طريقة واحدة للإفلات من الحجة التي تذهب إلى أن الأعمال الإنسانية مطردة مثلها مثل الموضوعات الخارجية. فالأفعال الإنسانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف الفاعل ومزاجه ودوافعه وظروفه[٦٤].

ولأن العالم يخضع بأسره لقوانين ضرورية تجعل ظواهره تحدث بصورة منتظمة ومطردة، فلا شيء يحكم عليه بأنه «معجزة» إذا حدث باستمرار في المجرى العام للطبيعة، فقولنا، مثلاً، «إن إنساناً مات فجأة، مع أنه كان يبدو بصحة جيدة، لا يعد معجزة، لأن هذا النوع من الموت، مع أنه غير عادي مثل أي نوع آخر، قد لاحظنا حدوثه بصورة متكررة. لكن من الأمور التي نعدها معجزة أن يرتد إنسان مات إلى الحياة مرة أخرى، لأن هذا أمر لم نلاحظه في أي عصر وفي أي بلد»[٦٥].

وبناء على ذلك يرى هيوم أن «المعجزة» هي خروج على قوانين الطبيعة، أي أن الواقعة لا تسمى معجزة إلا إذا خرجت عن مألوف تجربتنا المطردة، ولكن لما كانت تجاربنا المألوفة المطردة هي نفسها البرهان على احتمال وقوع حادثة ما، كانت بالتالي

هي نفسها البرهان على عدم احتمال وقوع ما يتنافى معها، أو هي بعبارة أخرى البرهان على عدم احتمال وقوع ما يسمى بالمعجزة، ولا يمكن إقامة البرهان على إمكان وقوع «المعجزة» إلا ببرهان أقوى ترجيحاً من برهان التجربة المطردة الدالة على نقيض تلك المعجزة(٦٦). القول بالمعجزات من وجهة نظر هيوم هو بالتالي إنكار القوانين الطبيعية الضرورية المطردة.

ب ـ الجانب التاريخي

يثير هيوم تساؤلاً هو: كيف يمكن البرهنة على حدوث «المعجزات»؟ وهذا يعني أنه لا يهتم بمسألة حدوث «المعجزات» فحسب، بل يهتم أيضاً بمسألة البينة أو الدليل Evidence على حدوثها. وربما تكون مسألة البينة أو الدليل على حدوث «المعجزات» أكثر أهمية، من وجهة نظر هيوم، من مسألة حدوثها. وعلى أي حال يرى هيوم أن الإيمان بوقوع «المعجزات» إيمان لا يستند إلى أساس مما يصح الاعتماد عليه وذلك للأسباب الآتية(٦٧).



١ ـ لا وجود في التاريخ لأي معجزة قد شهدها عدد كاف من الناس، الذين نطمئن إلى رجاحة عقولهم، وارتفاع منزلتهم من التربية والتعليم، بحيث لا يخدعون أنفسهم ولا يخدعون غيرهم.

٢ ـ ثمة مبدأ قد نلاحظه في الطبيعة البشرية، وهو استماع الناس إلى ما يثير العجب والدهشة، وحديثهم عن الأمور التي لا خبرة لديهم عنها، ليشبعوا به خيالهم. فعلى الرغم من أنه في حياتهم العملية، نراهم يزنون صدق الرواية على أساس خبراتهم الماضية، إلا أنه حين تمعن الرواية في بعدها عن الواقع، نراهم يستغنون عن الخبرة ومقياسها في التصديق أو التكذيب وينصتون بقلوبهم لا بعقولهم.

٣ ـ يكثر الحديث عن المعجزات بين الشعوب الجاهلة، وإذا وجد بين شعب من الشعوب المتحضرة من يروي شيئاً عن المعجزات، فسنجده قد ورثها عن أسلافه أيام جهلهم، وقد نقلها السلف إلى الخلف بعد أن أحاطها بشيء من الرهبة.

٤ ـ الشواهد المضادة لأي معجزة تفوق الشواهد المؤيدة لها.

ومما سبق يتبين أن هيوم يشكك في الشهادة البشرية، وهذا يعني أنه لا يشكك في الإيمان بالمعجزات فحسب، بل يشكك أيضاً في كل ما هو ماضي.

وبعد أن عرضنا موقف هيوم من «المعجزات»، يجب علينا أن نقف للإشارة إلى مسائل عدة:

أولاً: الفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، ثم بلغ ذروته في القرن الثامن عشر، والذي أصبح جزءا من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون، تحكمها قوانين صارمة لا تتغير. فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزيئاً صغيراً من هذه الحبة، تحرك واحدا على ألف من المليمتر، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً. ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي للعلم جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الذي لم يفسح أي مجال لتدخل العقل الإلهي في العالم[68].

ثانياً: المعجزة ليست انتفاء للسببية - كما يظن هيوم وغيره - بل هي اكتشاف أو إعادة اكتشاف لسبب غفلنا عنه نحن البشر أو نسيناه، ألا وهو الله من حيث هو السبب المطلق أو «علة العلل»[69].

ثالثاً: المعجزة لا تعني مخالفة قوانين الطبيعة، ولا تعني انتهاكاً لقانون من قوانين الطبيعة عن طريق مشيئة الله وإرادته، بل تعني مشيئة خاصة لله من أجل تحقيق غايات أخرى غير الغايات المتحققة في المجرى العام للطبيعة، مثل الغايات الأخلاقية التي لا تكفلها قوانين الطبيعة المحددة الثابتة، أو تأييد دعوى إيمانية.

رابعاً: إذا كان الله قد خلق العالم وجعله يسير وفق هذا القانون الذي تحاول العلوم المختلفة أن تكتشفه انطلاقاً من مراقبة أحداث الطبيعة، فلابد من أن يكون العالم وقوانينه مظاهر لا لقدرة الله الكلية فحسب، بل لحكمته الكلية ورحمته الكلية وصلاحه الكلي أيضاً. وإذا ارتأى الله أن يتدخل في قوانينه من حين لآخر، فذلك أيضاً لحكمة منه[70].

خامساً: إذا حدثت معجزة من المعجزات من حين لآخر، فإن ذلك ليس خرقاً للقانون الطبيعي، بل هو استمرار للفاعلية الإلهية. إنها تدلنا على «المعجزة الكبرى» وهي خلق العالم، إن هدفها هو أن تجعلنا نكشف تجلي الله في العالم، فننظر إلى الوجود نظرة تقديس وإجلال[71].

سادساً: إذا كان هيوم يرى أن التجربة هي المرشد الوحيد للبرهان، فتكون البرهان على احتمال وقوع حادثة ما، وتكون أيضا البرهان على عدم احتمال وقوع مّا يتنافى معها، فإننا نتساءل: هل باستطاعتنا اعتماداً عليها معرفة كل أحداث الماضي؟ وهل

بإمكاننا القول بأننا نستطيع اعتماداً عليها معرفة كل قوانين الطبيعة حتى نقرر أن ما يتنافى مع تلك القوانين يعدّ خرقاً وكسراً لها؟

## خاتمة وتعقيب

أولاً: كان للصورة الجديدة عن العالم في القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ تلك الصورة التي ترى أن كل ما هو طبيعي هو وحده العلمي ـ أثر كبير في جميع المجالات، ومنها الدين. وقد ظهر هذا الأثر جلياً عند هيوم.

ثانياً: يرى هيوم أنه إذا كان هناك اعتقاد ديني، فإن هذا الاعتقاد ينبغي أن يرتبط بالطبيعة البشرية، ولا يكون مفارقا لها. ونحن نرى أن أحد الأسباب التي دفعته إلى ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية هو زحف المذهب الطبيعي ـ المتاثر بالثورة العلمية ـ لتفسير الطبيعة البشرية من زواياها المختلفة، وأركانها المتعددة. ولقد كان الدين هو الركن البعيد عن التفسير العلمي، فجاء هيوم ليمد نطاق المذهب الطبيعي إليه.

ثالثاً: ربط الاعتقاد الديني بالطبيعة البشرية، يبين ان ثمة لاهوتاً طبيعياً برجماتياً سلبياً متضمناً في كتابات هيوم ومؤلفاته.

رابعاً: يعتمد الاعتقاد عند هيوم على الإحساس والشعور، ويحتاج هذا الإحساس والشعور إلى إثارة، والذي يثيره هو الموضوع الماثل للحواس، وهذه نظرة تجريبية محدودة لأصل الاعتقاد. إن فصل الاعتقاد عن العقل هو فتح للباب أمام الخرافة التي كان يزعم هيوم محاربتها. ونحن نعتقد أن محاولة هيوم التي تتمثل في فصل الاعتقاد عن العقل في الدين، كانت أحد الأسباب المهمة التي جعلت كثيراً من الباحثين يذهبون إلى وصفه بأنه ملحد وعدو للدين.

خامساً: لم يبق من الخبرة الدينية عند هيوم سوى حالات نفسية ذاتية لا علاقة لها بأي حقيقة موضوعية خارج الذات. وهذا تصور ضيق للغاية للخبرة الدينية. ويمكن القول بأن الدين الذي يرتكز فقط على الحالات النفسية الذاتية هو دين شعبي، أو هو دين السذج.

## الهوامش والمراجع

(١) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة د. إمام عبدالفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص٨٣ ـ ٨٤.

(٢) لعل لجوء هيوم إلى أسلوب المحاورة في كتابه «محاورات في الدين الطبيعي» يرجع إلى رغبته في عرض الآراء المختلفة حول صفات الله. ففي هذا الكتاب نجد حواراً بين ثلاثة أشخاص هم: دمِيان Demea، وهو اسم مأخوذ من التراث المسيحي، ولهذا كان يعبر عن موقف رجل اللاهوت في تعصبه وجموده، والثاني «فيلو» Philo وهو اسم أحد فلاسفة الأكاديمية، فهو إذن يمثل موقف المتشكك الذي لا يريد أن يؤمن لا بالدين ولا بالعقل. أما الثالث وهو كليانتس Cleanthes فهو في الأعم الأغلب الشخصية التي تجرى على لسانها آراء هيوم نفسه. ويفترض الجميع أن قضية وجود الله ليست مطروحة للنقاش، بل طبيعة الله وخصائصه. (وإن كان من الباحثين من ينبهنا إلى أننا ينبغي ألا نأخذ هذا التسليم الصوري بوجود الله مأخذ الجد: قارن: A.H. Basson: David Hume, Pelican Book, London, 1958, P. 105).

(٣) Wollheim, R.: Hume on Religion, Nature, The Fontana Library, London, 1963. P.25.

(٤) ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٨٤.

(٥) Hume: A treatise of Human, Nature, Oxford Univ. Press, 1978, P. xvi (Introduction)

(٦) Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding, Chicago,1912, P.146, 300.

راجع أيضا: Hume: A treatise.., P. 214

(٧) د. محمد فتحي الشنيطي: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٦، ص١٩.

(٨) Willey, B.: The Eighteenth Century Background, Chatto and Windus, London, 1965.

(٩) Burrt, E.B.: The Metaphysical Foundations of Science, Kegan Paul, London, 1932, P. 64.

(١٠) Motte, A.: Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, V.II, Univ.of California Press, 1952. Preface, xvlii.

(١١) Ibid: P. 398.

(١٢) ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ص١٠٤.

(١٣) Edwards, P. (ed.): The Encyclopedia of Philosophy, V. II (Art Deism), P. 326 - 335.

(١٤) انظر في ذلك: د. أحمد محمود صبحي: مذهب الدين الطبيعي، بحث منشور في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن د.زكي نجيب محمود، بعنوان «زكي نجيب فيلسوفا وأديبا ومعلما»، ١٩٨٧، ص ٢٨٦ ـ ٣٨٧ وقارن بالتفصيل: James Hastings (ed.): the Encyclopedia of Religion and Ethics, V. 4 (Art Deism) New York, 1980, P. 533.

(١٥) د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٦٣.

(١٦) Hume: The History of Natural Religion, Edited With An introduction by James Fieser, New York, Macmillan Publishimg Company, 1992, P. xvii.

(١٧) ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص٢٥٤.

(١٨) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، تقديم د. فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص٨٩.

(١٩) Willey, B.: The Eighteenth Century Background, P. 40.

(٢٠) ليبنتس: المونادولوجيا، ترجمة د. عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٦٥، فقرة ١٠، ص١٥٧، فقرة ٥٩.

(٢١) Erdman, J.E.: History of Philosophy, Trans. by Williston, s. Hough, V.II, London, George Allen, 1915. P. 228.

(٢٢) Ibid: P. 293.

(٢٣) انظر: هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ص٩٦.

(٢٤) المرجع نفسه، ص٩٦.

(٢٥) انظر بالتفصيل: كتابنا: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٥٢ ـ ١٥٥.

(٢٦) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٥٦، وما بعدها.

(٢٧) Hume: Dialogues Concerning Natural Religion, Edited With an introduction by J.C. A.Goskin, Oxford Univ. Press, 1993, P. 78.

(٢٨) Ibid: P. 79.

(٢٩) راجع في ذلك: د. عزمي إسلام، مدخل إلى الميتافيزيقا، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٨، ص٨٩ وما بعدها.



(٣٠) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص٩٠.

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٥٨.

(٣٣) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٦٨.

(٣٤) Wright, W.K.: History of Modern Philosophy, New York, The Macmillan Company, 1965, P. 205.

(٣٥) د. محمد فتحي الشنيطي: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٣٧) د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص ١٧٢.

(٣٨) Miller, L. (ed): God and Reason, New Jersy, P. 150.

(٣٩) Hume: The Natural History of Religion, P. 4.

(٤٠) Ibid: P. 9.

(٤١) Ibid: P. 34.

(٤٢) Ibid: P. 40.

(٤٣) Ibid: P. 41.

(٤٤) Ibid: P. 41.

(٤٥) متى تندال (١٦٥٦ ـ ١٧٣٣) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي، كان زميلاً في جامعة أكسفورد، وهو من أكثر المفكرين الإنجليز إيماناً بمذهب التأليه الطبيعي، من أهم مؤلفاته «المسيحية قديمة قدم الخليقة

أو الإنجيل كتجديد للديانة الطبيعية».

(٤٦) د. إمام عبدالفتاح: الطاغية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧، ص٢٠٢.

(٤٧) لم يستطع هيوم التمييز بين ديانة التوحيد ومعتنقيها، ولم يضع في اعتباره ـ من ثم ـ أن أخطاء المجموعات الدينية أو الأشخاص المتدينين ليست هي أخطاء الدين. فإذا كنا نلاحظ علفاً وعدم تسامح من جانب بعض المسلمين مثلاً، فإنه ينبغي ألا تنسب ذلك إلى الإسلام نفسه، فالإسلام لا يجبر أحداً على اعتناقه، يقول الله تعالى «لكم دينكم ولي دين» (الكافرون: آية ٦)، ويقول تعالى «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف: آية ٢٩). ولقد منح الإسلام ـ كما نعرف ـ غير المسلم (يهودي، مسيحي... إلخ) حقه كاملاً، إلا لا عدوان عليه، وله الحق في ممارسة شعائره وطقوسه. وتظهر سماحة الإسلام جلية في الحروب، فلا عدوان إلا على من يبادر بالعدوان، ويحرم الإسلام حرب الإبادة. وقد انتبه بعض الفلاسفة، ونخص بالذكر منهم وليم إرنست هوكنج W. Hocking (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦) إلى مسألة ضرورة التمييز بين الدين ومعتنقيه (راجع في ذلك: Hocking, W. E.: Preface to Philosophy: New York, Macmillan, 1996, P. 37).

(٤٨) Hume: The History of Natural Religion, P. 9-11.

(٤٩) Hume: The History of Natural Religion, P. 9.

(٥٠) د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، المجلد الأول، ١٩٩٥، ص ١٢ (المقدمة).

(٥١) Hume: The History of Natural Religion, P. 19.



(٥٢) Ibid: P. 31.

(٥٣) ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة... ص ٢٥٤.

(٥٤) د. عزمي إسلام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص ١٤٦.

(٥٥) مبارك قاسم: أثر الفكر الرواقي المنطقي والأخلاقي في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه غير منشورة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٥٥-١٥٦.

(٥٦) ليبنتس: المونادولوجيا، ص ١٦٥، فقرة ٦٩، ص ١١٢.

(٥٧) هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٥٨) أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار للنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص.٢٣.

(٥٩) ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١٠ (مقدمة المترجم).

(٦٠) اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٦، ص ١٧٠.

(٦١) أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٦٢) Hume: Attreatise of Human Nature, P. 40.

(٦٣) Ibid: P. 402.

(٦٤) Ibid: P. 408 - 409.

(٦٥) Hume: An Enquiry, Macmillan Pulishing Company, New York, 1955. (Edited by chales W.Hendel).

قارن: د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص ١٦٩.

(٦٦) د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم، ص ١٦٩.

قارن: Hume: An Enquiry,P. 120

(٦٧) انظر: د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ١٧٠، وأيضا: أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

وقارن: Hume: An Enquiry..., P. 124-129

(٦٨) ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ص ١١٠.

(٦٩) أديب صعب: المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٨٧.

(٧٠) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٧١) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

# المنطق وتصور فتجنشتين للفلسفة

د. عبدالله الجسمي*

«إن الفيلسوف شخص لا ينتمي إلى مجموعة من الأفكار، وهذا ما يجعله فيلسوفاً» (٤٥٥)[١].

## تمهيد

«إننا نتوقع أن تكون الخطوة الكبرى في الفلسفة من نصيب أخيك»[٢]. وجه برتراند رسل (١٨٧٢ـ١٩٧٠) هذه العبارة إلى هيرمان فتجنشتين، الأخت الكبرى للفيلسوف النمساوي الأصل لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩ـ١٩٥١)، والتي أبدت تعجبها لما قيل من رجل في الأربعين وأستاذ الفلسفة بجامعة كامبردج عن أخيها الذي كان في الثالثة والعشرين من عمره، ولم يدرس شيئاً يذكر في الفلسفة. كان ذلك في العام ١٩١٢. أما في العام ١٩٢١ فقد ذكر برتراند رسل في تقديمه لكتاب فتجنشتين «الرسالة المنطقية الفلسفية» (Tractatus Logico - Philosophicus) بأنه «حدث هام في عالم الفلسفة».[٣] إن عبارات مثل تلك، وغيرها كثير في رسائله ومذكراته تشير إلى نبوغ وعبقرية فتجنشتين، جاءت من الفيلسوف الذي يعتبر علامة بارزة بين الفلاسفة المعاصرين، وعاش فترة طويلة شهد فيها تحول التفكير الفلسفي من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين بسماته الجديدة، وتبيّن في الوقت نفسه أهمية الأفكار التي جاء بها تلميذه تاركة بصماتها الكبيرة على الفكر الفلسفي المعاصر[٤]. فماذا كانت تلك الخطوة التي أدت إلى ذلك الحدث؟ إن التصور الذي جاء به فتجنشتين للفلسفة وطبيعتها، والذي أصبحت بعده تختلف عما قبله يتضمن عاملين أساسيين: الأول حصر وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة فقط، والثاني رفض التراكيب والأنساق النظرية الفلسفية التي تفسر

* مدرس بقسم الفلسفة بجامعة الكويت.

الطبيعة والحياة. هذه النقلة النوعية لطبيعة الفلسفة سيطرت على الفكر الفلسفي في القرن العشرين والذي يوصف بـ «عصر التحليل» (The Age of Analysis)، حيث تراجعت فيه المذاهب الفكرية الشمولية ذات النظرة الأحادية في تفسير العالم لتحل محلها مدارس تقوم على التعددية (pluralism).

ويتناول البحث تصور فتجنشتين للفلسفة في الفترة الأولى من تفكيره الفلسفي الذي ظهر في كتابه «الرسالة المنطقية الفلسفية»، علاوة على الأفكار التي دونها في دفاتر مذكراته ما بين عامي ١٩١٤-١٩١٦ أثناء مشاركته في الحرب العالمية الأولى، والتي نشرت تحت عنوان «المذكرات ١٩١٤-١٩١٦» (Note Books 1914-1916). وتتضمن تصوره رفض قيام الفلسفة على أسس نظرية أو أنساق فلسفية تقدم تفسيرات لظواهر الوجود المختلفة تقوم على أسس مجردة، الهدف منها الوصول إلى مذهب شمولي يقدم تحليلات للعالم بظواهره المختلفة من زاوية معينة. وبذلك يكون قد جرد الفلسفة التقليدية من أحد أبرز أدواتها نظراً لقناعته بأن الفلسفة ليست علماً من العلوم. فوظيفة الفلسفة ليس التفسير، بل تحليل اللغة عبر تحليل العبارات والقضايا المركبة إلى ما هو أبسط منها، أي أن الفلسفة عبارة عن عملية نشاط أو فاعلية (Activity)، يقوم فيها الفيلسوف بتحديد القضايا ذات المعنى، وربطها بالواقع، واستبعاد القضايا الفارغة من المعنى مما ينتج عنه استبعاد القضايا الميتافيزيقية، وعدم إضافة عملية التحليل أي جديد إلى معرفتنا.

وينطوي هذا التصور للفلسفة على عاملين أساسيين ظهرا في أفكاره الفلسفية الأولى، يتعلق الأول بمفهومه للمنطق وعلاقته بالعالم، أما الثاني فبتصوره للحقيقة والذي يقوم على أسس ظاهرية. من هذا المنطلق سيبدأ البحث بتناول وظيفة الفلسفة بشكل عام، ومن ثم مناقشة الأسس التي قام عليها ذلك التصور من خلال تحليل اللغة والمنطق وعلاقتهما بالعالم.

### وظيفة الفلسفة

اتخذ فتجنشتين في مرحلتي تفكيره الفلسفي موقفاً مضاداً من الميتافيزيقا معتبراً إياها فارغة من المعنى (non - sense)، وكان ذا حساسية مفرطة تجاه أي محاولة لربط الفلسفة بالتفسير. في هذا الإطار سنبدأ بتناول تصوره لطبيعة الفلسفة مستهلين ذلك برفضه لاعتبار الفلسفة علماً من العلوم. فبعد أن قام برسالته المنطقية

بتحليل العالم إلى وقائع مركبة وذرية واللغة إلى قضايا مركبة وأولية أو بسيطة، وتناول دور المنطق وعلاقته بالعالم، طرح تصوره للفلسفة. يقول: إن الفلسفة لا تعتبر علماً من العلوم الطبيعية. (كلمة فلسفة يجب أن تعني شيئاً إما أعلى أو أدنى من العلوم الطبيعية لا علماً يصنف معها). (4.111)(٥). وفي العبارة التالية تطرق لعدم ربط الفلسفة بعلم النفس. إن السبب الذي رفض فتجنشتين بناء عليه أن تكون الفلسفة علماً من العلوم يعود إلى أن من الوظائف المهمة للعلوم العمل على إيجاد تفسيرات للظواهر المختصة بها. فالعلوم الطبيعية تهدف إلى إيجاد تفسيرات للظواهر الطبيعية ومعرفة الأسباب التي تحدثها. أما العلوم الإنسانية والاجتماعية فتعمل على إيجاد تفسيرات للظواهر الإنسانية المتعلقة بالفرد والمجتمع. والفلسفة لم تعد تقدم هذه الوظيفة عند فتجنشتين على الرغم من أن تاريخها يشهد على أن الغالبية الساحقة من أفكار الفلاسفة ما هي إلا محاولة لإيجاد تفسيرات لظواهر الوجود والحياة. يجب ألا يفهم موقفه هذا بمعزل عن سياقه التاريخي. ففترة كتابة أفكاره الفلسفية الأولى، تحديداً في العقد الثاني من هذا القرن، تصور مع ما سبقها في القرن الماضي بداية انفصال العلوم الاجتماعية والإنسانية عن الفلسفة. فظهور علم الاجتماع في منتصف القرن الماضي وعلم النفس في نهايته ضيق من مجال البحث الفلسفي التقليدي في الظواهر الاجتماعية والإنسانية. أما في العلوم الطبيعية فحلت القوانين الفيزيائية والميكانيكية محل التصورات اليونانية الغائية القديمة لأصل الكون والإنسان والحياة وتفسير الظواهر الطبيعية منذ عصر النهضة وحتى اليوم بحيث أصبح البحث في هذه الأمور من نصيب العلم التجريبي لا الفلسفة. كل ذلك كان له بالغ الأثر على التصور المذهبي الشمولي للفلسفة. فتطور المعرفة الإنسانية، واستقلال العلوم عن بعضها البعض ساهم في تشعب البحث بالظواهر الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وتنوع التفسيرات لها. فلم يعد من الممكن وضع تصور شامل ذي لون فكري واحد لتفسير جميع الظواهر السابقة ضمن مركب واحد وتعميم ذلك على ظواهر الوجود. كل ذلك لم يبق للفلسفة برأي فتجنشتين إلا وظيفة واحدة: «المهمة الوحيدة المتبقية للفلسفة هي تحليل اللغة».(٦) وهذا ما فعله في فلسفته. فقد رفض أي شكل من أشكال الأنساق الفكرية التي تتميز بها المذاهب الشمولية التي تفسر الوجود بنظرة أحادية الجانب، وأخذ من التعددية (pluralism) أساساً لفلسفته، وهذا يبين تأثره بأفكار برتراند رسل حول الذرية المنطقية (Logical

Atomism)، التي تقوم على تقسيم العالم إلى وقائع مركبة وذرية (أو بسيطة) وتكون أساساً لتحديد قيم صدق القضايا اللغوية. ومن هذا المنطلق رأى فتجنشتين أن مهمة الفلسفة هي تحليل الفكر لا بناء الأنساق والمذاهب الفكرية. والهدف الجوهري لعملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح. يقول في هذا الصدد:

- هدف الفلسفة هو التوضيح المنطقي للفكر. فهي ليست نسقا عقائديا (نظريا) بل فاعلية (نشاط).

والفلسفة لا ينتج عنها قضايا فلسفية، بل إن عملها الأساسي هو توضيح لتلك القضايا. من دون الفلسفة تبقى الأفكار، إن جاز التعبير، غامضة وغير جلية. فتكون مهمتها توضيحها وتحديدها بشكل دقيق. (4.112)[٧].

إن تحليل اللغة هو المهمة الأساسية للفلسفة لا إقامة أنظمة عقائدية ميتافيزيقية، وتحديد وظيفة الفلسفة بتحليل اللغة هو نقلة نوعية في طبيعة البحث والمنهج الفلسفي، ويتضمن عاملين: الأول البحث في وسيلة المعرفة لا كيفيتها، والثاني في تعبيرها عن الأفكار أو الفكر. فاللغة هي الوسيلة التي نتعرف من خلالها على الأشياء، وتعكس العلاقات القائمة بينها والمفاهيم والأفكار المشتركة، فهي وسيلة الاتصال التي تنقل من خلالها المعرفة. فكلما كانت اللغة دقيقة في معناها ونقلها للمعرفة، كلما عكس ذلك نفسه على التفكير والعكس صحيح. وبالنسبة للعامل الثاني فاللغة تعبير عن الفكر أو الأفكار في الذهن، وإذا أردنا معرفة صحة أفكارنا ودقتها، وهل تعبر عما هو موجود في الواقع، يجب تحليل اللغة لإزالة ما قد يكتنفها من غموض ومعرفة صحتها أو خطئها. وبذلك تكون الفلسفة عبارة عن فاعلية (Activity)، أو نشاط يقوم به الفيلسوف للتأكد من صحة الأفكار وليس بحثاً في طبيعة الحقيقة[٨] أو في المشكلات الميتافيزيقية. والهدف المنشود من وراء عملية التحليل هو الوصول إلى الدقة والوضوح والتخلص من جميع العبارات أو القضايا الغامضة التي تزخر بها اللغة، لاسيما اللغة الفلسفية، للتأكد من معناها الدقيق، وعما إذا كانت تطابق الواقع أم لا. ومن هذا المنظور فالفلسفة لا تضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً، ولا تقدم أي تفسيرات لما حولنا من ظواهر، بل تنحصر مهمتها في تحديد معنى التعبيرات اللغوية بشكل لا مجال فيه للوقوع في اللغط أو الالتباس.

وأكد فتجنشتين في الرسالة المنطقية والمذكرات على أهمية تحديد المعنى، فهو أساس فهم الأفكار وتوصيلها، وأساس عملية تحديد قيم الصدق، فليس من الغريب أن

نجد أن الفكرة الجوهرية في مرحلة تفكيره الفلسفي الأولى هي «النظرية التصورية للمعنى» أي أن القضية ذات المعنى صورة لواقعه في العالم، وهي المعيار الذي يقوم عليه صدق أو كذب القضايا اللغوية. هذا الأمر ينقلنا إلى مناقشة علاقة اللغة بالعالم، وطريقة التحديد الدقيق للمعنى التي كان الهدف من ورائها التخلص من التجريد وربط ما تعنيه الكلمات بالواقع، وهذا كفيل بأن يبين أن العبارات الميتافيزيقية خالية من المعنى، وأن المشكلات التي تزخر بها الأدبيات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم اللغة.

## علاقة اللغة والمنطق بالعالم

سعى فتجنشتين في «الرسالة المنطقية الفلسفية» لتوضيح علاقة اللغة بالعالم عبر تقسيمه إلى وقائع مركبة وذرية. إذ افتتح الرسالة بالتالي:

- العالم هو كل ما هو متحقق في الواقع (1).
- العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء(1.1).
- يتحدد العالم بالوقائع، ومجموعها يعبر عن كل ما هو موجود في الواقع. (1.11).
- ومجموع الوقائع يحدد ما هو موجود وما هو غير موجود أيضاً. (1.12).[9]

يقسم فتجنشتين العالم إلى وقائع لا أشياء، وهذه الوقائع تكوّن بمجملها العالم، وتمثل الحالة التي توجد عليها الأشياء، حيث إن جميع الأشياء التي أمامنا أو التي يتكوّن منها العالم تدخل في علاقات مع بعضها البعض، وتشكل في مجملها الوقائع المركبة والذرية. والوقائع الذرية تتكون من شيئين يرتبطان بعلاقة معينة. فقد استخدم فتجنشتين في مواضع متعددة الرمز «a R b»، (a in Relation With b) أي «أ» في علاقة مع ب»، للإشارة إلى الوقائع الذرية. وبما أن اللغة تصوير للوقائع أي تصوير للأشياء والعلاقات القائمة بينهما في الواقع فهذا بحد ذاته يبين علاقة اللغة بالعالم، فنجده يؤكد على «أن ما يقدمه جوهر القضية هو جوهر عملية الوصف (وصف العالم)، وهذا بدوره يعني جوهر العالم» (5.4711)[10] فالوصف (description) الذي يتحدث عنه هنا هو عملية تصور الوقائع لغوياً، والذي يظهر في مواضع شتى من «الرسالة المنطقية الفلسفية».

ولاستكمال صورة العلاقة بين اللغة والعالم لابد من الحديث عن عنصرين آخرين هما مفهومَ المعنى وعلاقته بالواقع والتصور لماهية المنطق. فهذان العنصران على جانب

كبير من الأهمية. فبالنسبة للمعنى تتبع أهميته بارتباطه بالوقائع في العالم، ومن ثم جعل الوقائع أساساً لمعرفة قيم الصدق وتحديد ما إذا كانت اللغة تحمل معنى أم لا. أما بالنسبة للمنطق فقد ذهب فتجنشتين إلى أن هناك علاقة بين المنطق والعالم، وهي تعكس نفسها في بنية الوقائع المركبة والذرية، ومن ثم في اللغة التي تصورها.

ارتبطت فكرة المعنى بالواقعة والقضية التي تصورها. فالقضية اللغوية ما هي إلا تصوير للواقعة أو الوقائع في العالم، «القضية هي صورة للواقع». (4.01).[١١] والواقعة الذرية والقضية الأولية هما حجر الزاوية في تحديد المعنى حيث اعتبر فتجنشتين القضية اللغوية الأولية هي أصغر وحدة ذات معنى (Sense). ولا يمكن أن تحلل هذه القضية إلى قضايا أبسط، بل يمكن أن تحلل إلى مكوناتها من الأسماء التي ترمز للأشياء، فنجده يقول:

- الوقائع فقط تعبر عن المعنى، لا مجموعة من الأسماء. (3.142).[١٢]

- معنى القضية هو اتفاقها أو عدم اتفاقها مع إمكانيات وجود أو عدم وجود الوقائع. (4.2).[١٣]



إن ربط المعنى بالوقائع ناتج عن تقسيمه للعالم إلى وقائع لا إلى أشياء. ويعود السبب وراء ذلك إلى مفهومه للمعنى، والذي يرتبط بالقضايا اللغوية التي تصور الواقع وليس الأسماء. فالاسم المجرد بمفرده لا يقدم معنى لغوياً، كما تقدمه القضية ولا يدلنا على معناه الدقيق، بمعنى أنه لا يدل على ما يرمز إليه في الواقع إلا بعد دخوله في قضية معينة. وبعبارة أخرى ان ربط المعنى بالواقعة والقضية الأولية تصوير لفكرة التعددية، ومحاولة التخلص من الكليات أو الأسماء والمفاهيم المجردة، وتحديد ما تعنيه بشكل دقيق. فبالنسبة للأولى نجد أن التعددية نتاج لعملية التحليل التي تتلخص بفك ما هو مركب إلى أبسط منه وصولا إلى الوحدات النهائية التي لا يمكن أن تحل إلى أبسط منها، وهذا يقود في النهاية لتجزئة العالم إلى وحدات ذرية أو بسيطة تكون الأساس الذي تنتهي عنده عملية تحليل اللغة. أما الهدف الثاني والأهم فياتي من محاولة فتجنشتين تحديد المعنى بشكل دقيق عبر التخلص من المفاهيم والأسماء المجردة والكلية، بمعنى أن الابتعاد عن الكليات مرتبط بالانتقال إلى ما هو جزئي اي الأشياء الجزئية في العالم، فالكليات والمفاهيم المجردة تتناسب مع التصورات الفلسفية القائمة على أنساق أو نظريات مجردة، فالنسق الفلسفي ما هو إلا عبارة عن نظام فكري مجرد يتم من خلاله تفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتعميم هذه التفسيرات بغض النظر

عن واقعيتها أو مدى انطباقها على جميع الظواهر الجزئية، وهذا الأمر يقود في معظم الأحيان إلى الغموض والافتقار إلى الدقة والوضوح بسبب تطبيق مفاهيم وتفسيرات نظرية لا أساس لها في الواقع. ومن أجل تحقيق الدقة والوضوح يرى فتجنشتين وجوب تحديد دقيق لما تعنيه هذه الأفكار المجردة أو المفاهيم والتصورات الكلية على أرض الواقع لمعرفة صحة ما تعبر عنه. وللوصول إلى هذا الهدف تحلل اللغة الفلسفية لتحديد ما تعنيه، ومن ثم تقارن مع ما يقابل مفرداتها في الواقع. وعليه تكون مطابقة المفردات مع الواقع هي معيار تحديد قيم الصدق. «ترسم الصورة (القضية) موقعاً ممكناً في المكان المنطقي». (2.202). وتطابق معنى القضية مع الواقع أو عدم تطابقه هو ما يحدد صدقها أو كذبها. (2.222)[١٤] لقد ترتب على جعل الوقائع معيارا للمعنى أن تكون القضايا التي لا تصور الوقائع إما كاذبة أو فارغة من المعنى. وهذا هو الأساس الذي انطلق منه فتجنشتين في رفض الميتافزيقا، وسنرجئ الحديث عن ذلك إلى ما بعد عرض تصوره للمنطق وعلاقته بالعالم.

يعد التصور الذي قدمه فتجنشتين للمنطق من أهم ما يميز أفكاره الفلسفية الأولى، فبناء عليه حدد علاقة اللغة بالعالم، وانطلق منه كأساس لاعتبار الفلسفة أداة لتحليل اللغة والتوضيح المنطقي للفكر، ورفض الأنساق النظرية. وسنتناول هنا ثلاثة أمور أساسية لمنطق فتجنشتين: يتعلق الأول بكون اللغة صوراً منطقية للوقائع مما عكس نفسه على علاقة المنطق بالعالم. والثاني اعتبار المنطق تعبيراً عن العلاقات الداخلية بين الأشياء، أي - إن جاز التعبير - يعتبر الرابطة التي تربط بين الأشياء ويعكس العلاقات القائمة بينها. ثالثا ينتج مما سبق أن المشكلات الفلسفية لا أساس لها من الصحة وناتجة عن سوء فهم منطق اللغة.

رأينا مما سبق أن فتجنشتين قد اعتبر القضية الأولية صورة للواقعة الذرية التي تتكون من شيئين بسيطين يدخلان بعلاقة معينة، فمثلاً إذا قيل «الكرسي أمام الطاولة»، هذه القضية ما هي إلا تصوير لواقعة ذرية لشيئين هما «الكرسي» و«الطاولة»، وعلاقة «أمام» القائمة بينهما. وهذا المثال ما هو إلا صورة عن طبيعة الترابط بين الأشياء في الواقع، فالأشياء التي نراها أمامنا ترتبط بعلاقات مثل «أمام، خلف، فوق، تحت، على يمين أو على يسار... إلخ»، والتي يمكن تصويرها لغوياً. ولكي تكون القضية اللغوية صحيحة لابد أن تصور الأشياء والعلاقة القائمة بينها كما هي في الواقع، وعملية التصوير اللغوي ما هي إلا انعكاس لصورة الواقع. يقول:

- إن ما يجب أن تشترك به أي صورة (قضية)، أيا كانت هيئتها مع الواقع من أجل أن تصوره بأي طريقة - صحيحة أو خاطئة - هي الصورة المنطقية أي صورة الواقع. (2.18).

- بإمكان الصورة المنطقية رسم العالم (2.19).[١٥]

إن القضايا اللغوية ما هي إلا صور منطقية للوقائع، فهي لا تصور الأشياء فقط بل العلاقات المنطقية القائمة بينها. أي أن عملية التصوير اللغوي تتبع منطقا معينا وهذا ما أسماه فتجنشتين بالصورة المنطقية (Logical Form)، والتي تعكس ترابط العناصر بالواقع، أي تحديد موقع ما بالعالم بما فيه من أشياء وعلاقات، وهذا ما يطلق عليه المكان المنطقي (Logical place)، «تحدد القضية موقعاً في المكان المنطقي. ويثبت وجود المكان المنطقي بوجود مكوناته، عبر القضية ذات المعنى». (3.4)[١٦]. والمقصود هنا أن أي قضية أولية تصور واقعة ما وتحددها مكانيا في العالم، ومكونات هذه الواقعة داخلة في العلاقة التي تصورها القضية، أي أن الواقعة تعكس معنى القضية.

ويسمي فتجنشتين الرابطة التي تربط بين القضية اللغوية والواقعة بالبنية (Structure) فأي واقعة في العالم لها بنية يمكن أن تظهر نفسها في اللغة أو القضية التي تصورها. وإذا نظرنا إلى الأشياء في العالم والعلاقات القائمة بينها بشكل أوسع سنجد هناك بنية مشتركة بينها يطلق عليها فتجنشتين اسم «البناء المنطقي للعالم» (The Logical Structure of The World)، الذي يعكس علاقة المنطق بالعالم، حيث إن العلاقات التي تربط بين الأشياء ما هي إلا علاقة منطقية. فالمنطق «يتخلل العالم، وحدود العالم هي حدوده أيضاً».(5.61)[١٧] إن هذا لاقتباس يبين أهمية المنطق ودوره في الربط بين الأشياء، وكذلك علاقته بالعالم، فهو يعني بأن هناك حدوداً لعملية التصوير اللغوية للأشياء في وقائع مرتبطة بحدود العالم الواقعي التي لا يمكن أن تتم عملية تصوير للعالم بعدها. فتخلل المنطق للعالم يعني تخلله لمكوناته من الأشياء، أي الرابطة التي تربط بين الأشياء أو العلاقات القائمة بينها، ويعني في الوقت نفسه أن هناك حدوداً لعملية التصوير اللغوية للأشياء مرتبطة بحدود العالم الواقعي. فلو تصورنا بأن هناك خطاً فاصلاً تنتهي عنده الأشياء أو العالم فذلك يعني حدود العالم وحدود المنطق معه، وعملية التصوير اللغوي التي لا يمكن أن تستمر، وبهذا تكون اللغة الوصفية أداة نقل وتوصيل لوضع أو موضع معين في العالم.

إن تصور فتجنشتين للمنطق، وما نتج عنه من تخلله للعالم ينقلنا إلى النقطة الثانية

المتعلقة بكونه يعكس العلاقات الداخلية بين الأشياء، أي يكون الرابطة بينهما. وسينتج عن ذلك نقطة في غاية الأهمية، وتعد المفصل المهم في تصور فتجنشتين للفلسفة كتحليل للفكر ووصف للوقائع لا أداة تفسير، وهي أن العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم تنعكس في منطق اللغة التي تعبر عنها، وهذه الرابطة المنطقية رابطة داخلية لا خارجية. ويظهر هذا الأمر بوضوح في القضية اللغوية:

ـ القضية وصف لحالة الأشياء في الواقع. فإذا كان وصف الشيء يتعلق بصفاته الخارجية، فإن القضية تصف الواقع عبر علاقاتها الداخلية. وترسم القضية العالم بمساعدة السقالة المنطقية، وعليه بإمكاننا فعلياً، من خلال القضية، رؤية كيف يكون وضع الأشياء منطقياً (في الواقع)، إذا كانت صحيحة. (4.023).[١٨]

إن ما تقدمه القضايا اللغوية ما هو إلا وصف للوقائع بعلاقاتها الداخلية ولا تقدم وصفاً خارجياً، كما هو الوصف المقدم للتعريف بالأشياء. وعلى هذا يشبه القضايا بأنها بناء للعالم بمساعدة ما أسماه بـ «السقالة المنطقية» التي تصف تركيب العالم، وبذلك تعطي وصفاً لغوياً منطقياً للعالم بمكوناته من أشياء. وكمثال على أهمية العلاقة بين اللغة والوقائع بعلاقاتها المكونة لها يقدم فتجنشتين مثالاً في كتاب المذكرات يؤكد فيه على أن القضية اللغوية ما هي، تحديداً، إلا صورة للعلاقات الموجودة في الواقع (انظر ص ٦ من كتاب المذكرات). لكن ما هي طبيعة هذه العلاقة؟ إن العلاقة تقوم على أسس منطقية، أي أن القضايا تعكس العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء خصوصاً، كما تمت الإشارة سابقاً إلى ان المنطق يتخلل العالم أي يتخلل الأشياء. يقول في هذا الصدد: «من الواضح أن الهوية المنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه من أشياء لا تكون بقدر أهمية العلاقة الداخلية المنطقية بين الاثنين.»[١٩]. إن الهوية المنطقية بين الرمز (الاسم) وما يرمز إليه (الشيء) ليست ذات أهمية مثل العلاقة التي تربط بين الأشياء، فلهذه العلاقة أهمية في أمرين: الأول تحديد المعنى بشكل دقيق (كما تم شرحه سابقاً)، والثانية تحديد صدق وكذب القضايا اللغوية، أي عما إذا كانت العلاقة الموجودة في القضية تعكس الواقعة التي تصورها أم لا. فالأسماء ترمز إلى الأشياء، لكن العلاقة القائمة بينهما هي ما يحدد قيم الصدق.

إن مناقشة المنطق وعلاقته بالعالم وطبيعة العلاقة أو الرابطة المنطقية الداخلية التي تربط بين الأشياء في الوقائع الذرية والقضايا الأولية تمهد لنا الطريق نحو النقطة الثالثة المتعلقة بالنظرة للفلسفة ومشكلاتها. فما سبق يشكل الأساس الذي انطلق منه

فتجنشتين في تصوره للفلسفة، واعتبار مشكلاتها زائفة أو فارغة من المعنى. فمفهوم المعنى يلعب دوراً مهما في تحديد قيم صدق القضايا، وما إذا كانت فارغة من المعنى، علاوة على ذلك يلعب المنطق دوراً أساسياً في الوصول إلى هذه النتيجة وبخاصة في تحديده كرابطة داخلية بين الأشياء وعكسه للعلاقات القائمة بينها. من هذا المنطلق سنقوم بعرض الطريقة التي رفض بها فتجنشتين الميتافيزيقا وبناء الفلسفة على أنساق نظرية، وكيف تكون المشكلات الفلسفية فارغة من المعنى.

### المنطق والفلسفة

في مقدمة الرسالة المنطقية ذكر فتجنشتين أنه يؤمن بأن المشكلات الفلسفية التي يتعامل معها في كتابه ما هي إلا مشكلات ناتجة عن «سوء فهم منطق اللغة»[٢٠]. ولتبيان ما يعني بذلك سنبدأ أولاً بتناول الأساس الذي ادعى فيه بأن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى.

رفض فتجنشتين أن تكون المشكلات الفلسفية حقيقية، ففي إحدى المرات أثناء جدال مع برتراند رسل وبعض من طلبته ذكر أن هناك مشكلات في العلم والدين والأخلاق، ولكن لا توجد في الفلسفة إلا مشكلة واحدة هي سوء فهم اللغة التي نتحدث عنها. وقد تمسك بهذا الموقف ليس في مرحلة تفكيره الفلسفي الأولى فقط، بل والثانية. يقول في الرسالة المنطقية:

ـ تعتبر معظم المشكلات والقضايا الواردة في الأعمال الفلسفية فارغة من المعنى وليست خاطئة. لذلك لا نعطي لهذا النوع من المشكلات أي إجابة، ولكن نشير فقط إلى انها فارغة من المعنى. ومعظم ما يثيره الفلاسفة من مشكلات وقضايا ناشئ عن الإخفاق في فهم منطق لغتنا (...). وليس من قبيل المفاجأة أن أعمق المشكلات في الواقع ليست بمشاكل على الإطلاق. (4.003).[٢١]

يشدد فتجنشتين على أن المشكلات الفلسفية واللغة التي تعبر عنها فارغة من المعنى (non - Sense) وليست خاطئة. وهذا الأمر يستوجب أن نعطيه قدراً من الانتباه. ولتوضيح مقصده نعود إلى مفهومه للمعنى، والذي حدده بكون القضية الأولية أصغر وحدة ذات معنى ولكونها صورة لواقعة. إذ يجب أن نميز بين القضايا الكاذبة والقضايا الفارغة من المعنى. فالقضايا الكاذبة ذات معنى بغض النظر عن صحة أو خطأ ما تتحدث عنه، ويمكن التأكد من قيم صدقها عبر مقارنة مكوناتها مع الواقع. بمعنى أن

قضايا كالتي تتحدث عن أشياء واقعية وملموسة، إذا كانت تعكس ترتيب الأشياء والعلاقات القائمة بينها تكون صادقة، وإذا لم تطابق مكوناتها الواقع تعتبر كاذبة، مع الأخذ بعين الاعتبار بأن كذب القضية لا يعني تجريدها من معناها. أما بالنسبة للقضايا الفارغة من المعنى فالأمر مختلف. يعود ذلك إلى أن القضايا الميتافيزيقية لا تعبر عن أشياء واقعية أو ملموسة، فهي تتناول أمورا لا ترى بالعين المجردة، والتي تعتبر أساسا ينطلق منه العديد من الفلاسفة في تفسيرهم للعالم والحياة والظواهر والمشكلات التي يعيشها الإنسان. فالقضايا الميتافيزيقية تفتقد عناصرها ومكوناتها إلى المعنى الدقيق والمحدد، فمعظمها يتحدث عن أفكار وأشياء بطريقة مجردة وعامة، مما ينتج عنه عدم الدقة والوضوح والوقوع في الغموض والالتباس، وذلك يتعارض مع ما كان يسعى إليه فتجنشتين. فتحديد المعنى بشكل دقيق ومقارنته بالواقع هو حجر الزاوية في معرفة ما إذا كانت القضايا اللغوية صحيحة أم لا. فالفلسفة تزخر بالعديد من المصطلحات والأفكار والمفردات الغامضة، والتي لا يمكن التحقق من صحتها. فعلى سبيل المثال مصطلحات مثل (الروح المطلق)، (الزمان الوجودي)، (العقل الكلي)، وغيرها كثير، لا تعبر عن أشياء مادية وواقعية لمعرفة ما إذا كانت القضايا التي تعبر عنها صادقة أم كاذبة، فهي مصلحات ميتافيزيقية تستخدم في تفسير بعض الظواهر المتعلقة بالوجود.

إن المصطلحات والقضايا الميتافيزيقية لا يمكن التعرف على صدقها أو كذبها مثلما تتم معرفة صدق أو كذب القضايا والعبارات التي تتحدث عن الأشياء الواقعية التي يمكن تحديد مكوناتها بوضوح ودقة. لهذا السبب لا تستوفي هذه القضايا الشروط اللازمة التي وضعها فتجنشتين للمعنى لأن مكوناتها لا تعبر عما هو موجود في الواقع لكي يتم تحديد قيم صدقها، وعلى هذا الأساس فهي خالية أو فارغة من المعنى. وينطبق ذلك على جميع المشكلات الفلسفية التي تتناول الموضوعات الميتافيزيقية. يقول في الشذرات الأخيرة من الرسالة:

- المنهج الفلسفي الصحيح هو التالي: عدم الحديث إلا عما يمكن قوله... لذا متى ما رغب أحد في الحديث عن موضوع ميتافيزيقي، علينا أن نبرهن له بأنه قد أخفق، في عباراته، بإعطاء معنى لرموز معينة. وعلى الرغم من أن ذلك قد لا يرضيه ويتملكه الشعور بأننا لا نعلمه الفلسفة، إلا أن ذلك سيكون المنهج الدقيق والصحيح فحسب.(6.53).[٢٢]

إن عبارة الفشل في إعطاء معنى محدد هي بيت القصيد. فكما تمت الإشارة إلى أن تحديد المعنى الدقيق يتم عن طريق تحديد المقصود بالمعاني والأفكار المجردة بما يقابلها

في الواقع، أي أن الأفكار والمفردات الكلية تقارن بما يقابلها من أشياء جزئية في الواقع. ففي حال مقارنة اللغة الميتافيزيقية وموضوعاتها بالواقع يتضح أن ما كانت تتحدث عنه غير موجود وذلك لسببين. يعود الأول إلى أن ما تقترحه ما هو إلا تفسيرات لا أساس لها من الصحة، وهي لا تعني شيئاً لكيفية ترتيب الأشياء في الواقع. أما الثاني، وهو الأهم، فيعود إلى أن العلاقات التي تربط بين الأشياء في العبارات الميتافيزيقية ليس لها ما يقابلها في الواقع. فموضوع العلاقات القائمة بين الأشياء هو الذي يبين ما إذا كانت عملية الربط صحيحة أم خاطئة. وهذا يقودنا إلى المنطق الذي طرحه فتجنشتين، فقد رأينا كيف يتخلل المنطق العالم وكيف يكون الرابطة التي تربط بين الأشياء، أي أنه يعبر عن العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء لا الخارجية، وهذا يمثل المدخل الذي سنتناول فيه الادعاء الذي يكرره فتجنشتين بأن المشكلات الفلسفية ناتجة عن سوء فهم منطق اللغة. فكيف تتم عملية سوء الفهم؟ إن سوء الفهم ينبع من وضع المنطق خارج الأشياء بمعنى أنه يربط الأشياء بعلاقات خارجية غير العلاقات الواقعية التي تربط بينها، وهذا ناتج من استناد معظم الفلاسفة إلى أنساق فلسفية مهمتها تفسير العالم بطريقة تربط فيها الأشياء ذهنيا أو ميتافيزيقيا، وليس كما هي عليه في الواقع. فتجد العبارة (6.13) تنص على أن «المنطق ليس نسقا عقائديا (نظريا)، بل مرآة عاكسة للعالم».[٢٣] يرفض فتجنشتين أن يكون المنطق مبنياً على أسس عقائدية أو أنساق فلسفية. والمقصود بذلك أن الأنساق الفلسفية ما هي إلا أفكار ميتافيزيقية متسلسلة ومتماسكة منطقيا يقوم من خلالها الفلاسفة بإعطاء تفسيرات لظواهر الحياة والوجود. هذه التفسيرات، برأي فتجنشتين، فارغة من المعنى لأن منطقها يقع خارج الأشياء ولا يعكس طبيعة العلاقات الحقيقية القائمة بينهم. من هذا المنطلق يرى أن «قضايا المنطق لا تقول شيئاً (فهي قضايا تحليلية)». (6.11).[٢٤] إن كون قضايا المنطق تحليلية ناتج من عدم إضافتها شيئاً جديداً لمعرفتنا لأن هدفها توضيح اللغة وإزالة الغموض عنها من جهة، وتوضيح العلاقة التي تربط بين الأشياء من جهة أخرى.

وكما هو معروف، فإن تاريخ الفلسفة تتازعه اتجاهان أساسيان هما: التحليلي والتركيبي، حيث ساد الثاني معظم فتراته، والذي نراه حافلاً بالاتجاهات الفكرية المعتمدة على أنساق ومذاهب مهمتها تفسير العالم وإقامة نظريات للمعرفة، مما ترتب على ذلك إقامة مذاهب ميتافيزيقية وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر على شكل مذاهب شمولية (مِن أبرزها المذهب المثالي لهيغل والمادي لماركس). ويقف القرن

العشرون على النقيض مما سبقه فقد اكتسح التصور التحليلي للفلسفة، وتلاشت معظم المذاهب الميتافيزيقية التقليدية، فلم نعد نرى مذهبا شموليا فكريا، بل إن الغالبية الساحقة من المدارس الفلسفية التي ظهرت مؤخرا ما هي إلا رد فعل قوي على المذاهب الشمولية. وعليه، فليس غريباً أن يقف فتجنشتين ضد وجود نظام مسبق لتفسير ظواهر الوجود والحياة يرتكز على أسس نظرية فهذه نزعة متأصلة في المذاهب الفلسفية التقليدية، وبشكل عام عند الإنسان الذي «تنازعه دائما فكرة وجود مجموعة من التساؤلات (القضايا) تماثلها أجوبة مرتبة بشكل مسبق، تتوحد وتنظم في مركب (فكري) كلي»[٢٥] وهذا ما نلمسه لدى العديد من المذاهب الفلسفية وشراحها حيث نجد إجابات جاهزة ومفصلة وقطعية للمشكلات التقليدية المتعلقة بالوجود أو تلك التي يفرضها الواقع الإنساني بتطوراته، وتترابط تلك الإجابات أو التفسيرات لتشكل فيما بينها نسقا فكريا شاملا. إذ إن ما تقدمه الأنساق الفكرية ما هو إلا نظام معين للأشياء في العالم بحيث تفسر الظواهر بناء على تلك الأنظمة الفكرية وكأن الظاهرة الجزئية حدث من سلسلة حوادث أو ظواهر تفسر من خلال نظام سابق عليها. فيقول «لا وجود لنظام مسبق للأشياء» (5.634).[٢٦] إن رفضه لأي نظام مسبق يعود لعدم اكتراثه بتفسير الظواهر وما يحدث في العالم من زاوية فلسفية، فهدفه من التحليل هو أن نرى الأشياء كما هي، أو على ما هي عليه، وأن تصوره للمنطق لا يسمح بإعطاء تفسيرات مسبقة للأشياء لأنه محكوم بالواقع والعلاقات التي تربط بين الأشياء. فالمنطق يجب أن يعكس العلاقات الداخلية القائمة بين الأشياء، وهذا يناقض ما يقوم به معظم الفلاسفة:



- نستطيع الحديث في سياق معين عن الخواص الصورية للأشياء وحالتها في الواقع، أو، في حالة الوقائع، عن خواصها التركيبية. وفي السياق نفسه عن العلاقات الصورية والعلاقات التركيبية. (سأسمي «الخاصية التركيبية» بـ «الخاصية الداخلية»، وكذلك «العلاقات التركيبية» بـ«العلاقة الداخلية». وأقدم هذه المصطلحات من أجل توضيح مصدر الخلط بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخاصة (العلاقات الخارجية) والتي تنتشر بشكل واسع بين الفلاسفة). (4.122)[٢٧]

يعود مصطلح «العلاقات الداخلية» إلى المنطق، وكما ناقشنا سابقاً، فإن فتجنشتين يضع المنطق بين الأشياء، أي يصور العلاقة الداخلية القائمة بينهما، بينما يرفض الخلط الذي يقع فيه معظم الفلاسفة بوضعهم المنطق خارج الأشياء، أي تصورهم للمنطق لا يعكس العلاقات القائمة داخلياً، بل إن ما يقدمونه ما هو إلا علاقات خارجية بين

الأشياء والظواهر لا تعكس طبيعة الواقع القائم. ويعود السبب مرة أخرى لعملية التفسير. فتفسيرات العديد من الفلاسفة لظواهر الوجود والحياة تتم عبر أنساق ميتافيزيقية لها منطقها الخاص الذي لا يعكس طبيعة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء. أما الربط الذي يقدمونه بين الظواهر والأشياء فمبني على نظام نظري مجرد لا علاقة له بالترتيب الفعلي للأشياء في الواقع، وهذا النوع من التفسيرات النظرية لا طائل من ورائه. إذ «يجب أن تختفي جميع النظريات التي تنص على: «هذا ما يجب أن يكون وإلا لانستطيع التفلسف، أو لا نستطيع قطعاً أن نعيش»... إلخ.»[٢٨]

إن المناقشة السابقة لأفكار وتصور فتجنشتين لطبيعة الفلسفة تطرح تساؤلا مهما يتعلق بطبيعة الحقيقة. فإذا كانت الفلسفة، تاريخياً، تبحث في طبيعة الحقيقة ومعظم البحث فيها ميتافيزيقي، فما هو التصور الذي طرحه لطبيعة الحقيقة بعد أن رفض الميتافيزيقا؟ وما هو منهجه الفلسفي؟

رأينا مما سبق أم رفض فتجنشتين إقامة مذاهب فلسفية ناتج عن تصوره بأن هدف الفلسفة هو التحليل اللغوي من أجل الوصول إلى الوضوح والدقة عبر تحليل العالم واللغة وعلاقة اللغة والمنطق بالعالم، وربط المعنى بالوقائع الذرية التي تشكل معيار الصدق والكذب. كل ذلك يقود إلى أن التصور الذي طرحه للحقيقة يعد ظاهريا، بمعنى أنه إذا كانت اللغة هي وسيلة التعبير عن الفكر وأداة لمعرفة الأشياء والعلاقات القائمة بينها فكل ما تعبر عنه اللغة من أشياء مادية ومحسوسة يمكن إدراكها بشكل مباشر والتعرف من خلالها على صدق القضايا اللغوية أو كذبها، أما القضايا التي لا يمكن معرفة ما تتحدث عنه من أشياء واقعية وملموسة فهي فارغة من المعنى. فمن خلال اللغة والمعنى نصل إلى وجود الأشياء وعلاقاتها مع بعضها البعض، وعدم وجود الأشياء والعلاقات القائمة بينها يعني ببساطة عدم صحة اللغة التي نتكلم بها عن الأشياء والواقع، وبالتالي لا تعبر عن وقائع متعينة حقيقية. وهذا ما يؤكده في مواضع متفرقة:

- بدلاً من أن نقول لهذه القضية كذا وكذا معنى، نستطيع القول مباشرة بأنها ترسم كذا وكذا موقع. إنها ترسمه منطقياً.[٢٩]
- تعد القضية صورة للواقع... فإذا فهمتها سأعرف الموقع الذي ترسمه (4.021).[٣٠]
- العالم مجموع كل ما هو حقيقي في الواقع. (2.063)[٣١]

وخلاصة القول إن ربط فتجنشتين صحة القضايا ومطابقتها للواقع على أنها معيار للحقيقة ما هو إلا تتويج لرفضه للميتافيزيقيا، ولإعطاء أي تفسيرات للوجود والحياة.

وعندئذ تكون النتيجة التعامل مع ما هو مرئي وجزئي، فالحقيقة إذن مرئية وجزئية، وليست مختفية أي لا تتبع نسقاً ميتافيزيقيا أو أسساً نظرية كلية كما هو موجود في المذاهب التقليدية. وهذا ينقلنا إلى المنهج الذي اتبعه فتجنشتين في الفلسفة، فرفضه للمنهج التفسيري أدى به إلى الأخذ بالمنهج الوصفي الذي يقوم على أساس إعطاء وصف لغوي للوقائع التي يتكون منها العالم، «إذا تم تحديد جميع القضايا الأولية الصادقة، سينتج عن ذلك وصف كامل للعالم».(4.26).[٣٢]

إن القضايا الذرية تقدم وصفاً كاملاً للعالم بمكوناته، فهي الوسيلة التي يتم من خلالها التعرف على الأشياء وطبيعة العلاقات القائمة بينها. وعليه فإن جوهر القضية أو جوهر اللغة بشكل أعم ما هو إلا جوهر العالم الذي تشكله عمليات الوصف اللغوي، فأي قضية ذرية أو أولية تصف الوقائع في العالم لا بد من احتوائها على شيئين يدخلان في علاقة، وهذا ينطبق على كل الأشياء التي في العالم. فنجد، في معظم أجزاء الرسالة، تكرار كلمة «الوصف» (Description) الذي يتم من خلال اللغة لما هو موجود في العالم. وجوهر عملية الوصف يقوم على ما أسماه فتجنشتين بـ «الصورة العامة للقضية». (The general form of proposition) (4.5).[٣٣] التي تصف الوقائع الذرية بالعالم. بمعنى أن أي قضية ذرية أو أولية لابد من أن تتبع الصيغة التالية: اسمان يرمزان لشيئين ويدخلان في علاقة محددة. وبذلك نجد أن عملية الوصف أو المنهج الوصفي لا يضيف شيئا جديدا إلى معرفتنا، ولا يقدم تفسيرا للعالم وأحداثه.[٣٤]

## خاتمة

تناول هذا البحث التصور الذي طرحه فتجنشتين لطبيعة الفلسفة ووظيفتها، والذي قام على رفض الميتافيزيقا والأنساق الفلسفية وما تقدمه الفلسفة من تفسيرات للعالم، وحصر مهمتها في التحليل الذي لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً. وقد يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: ماذا عن أفكاره التي ظهرت في «الرسالة المنطقية الفلسفية». ألا تعتبر أفكارا ميتافيزيقية؟ إن هذا التساؤل لم يغب عن ذهن فتجنشتين فنجده يختم الرسالة بالتالي:

- إن عباراتي ما هي إلا توضيح بالطريقة التالية:

أي شخص يفهمني سيدرك في النهاية بأنها فارغة من المعنى، ومتى ما استخدمها - كسلم - عليه الصعود لما وراءها. (يجب عليه، إن جاز التعبير، أن يرمي

السلم جانباً بعد صعوده).

وما عليه إلا تجاوز هذه العبارات التي سيرى من بعدها العالم (بشكله) الصحيح.(6.54).[٢٥]

نجد هنا اعترافاً صريحاً بأن أفكاره التي ظهرت في الرسالة، فيما لو طبق عليها تصوره للفلسفة ستكون فارغة من المعنى، لكنه شبهها بالسلم الذي يصعد عليه الإنسان ليرى العالم بالطريقة الصحيحة، ومن ثم يلقيه جانباً. أي لا يريد أن يكون فيلسوفاً ينتمي إلى مجموعة من الأفكار المجردة يرى ويفسر من خلالها العالم، فالأشياء مرتبة في العالم كما نراها أمامنا لا كما نتصوره في أذهاننا. وبهذا يهدف الفيلسوف النمساوي في أفكاره إلى تقديم رؤية (insight) للعالم جوهرها تصوره للمنطق من دون أي معتقدات فكرية أو ذاتية تسبغها الذات الإنسانية على العالم، أي رؤية الأشياء على ما هي عليه، وهذا ما أشار إليه برتراند في إحدى رسائله: أن فتجنشتين «لا يريد أن يبرهن على هذا أو ذاك، ولكن يريد أن يجد كيف تكون الأشياء على ما هي عليه».[٢٦]

وتلك هي الطريقة الصحيحة التي نرى بها العالم وعلاقاته بموضوعية غير خاضعة لتفسيرات ومساجلات فلسفية عقيمة لا علاقة لها بطريقة وجود الأشياء وترتيبها في العالم فهي ليست في نهاية الأمر سوى مساجلات فارغة من المعنى. وخلاصة ما نتنهي إليه أنه إذا كانت الفلسفة منهجاً تحليلياً هدفه توضيح الأفكار واللغة وإزالة الغموض عنها لتقودنا إلى رؤية الأشياء كما هي ولا تضيف إلى معرفتنا أي جديد، وإذا كان الفيلسوف شخصاً لا ينتمي إلى مجموعة من الأفكار يفسر من خلالها العالم، فإن العالم هو ما نراه وليس الذي نفكر فيه!!.

## المراجع


(١) Wittgenstein, Ludwig, Zettel, Edited by G.E.M. Enscombe and G. H. Von Wright, Translated by G. E. M. Enscombe, Basilblack Well, Oxford 2ed. ed, 1990, p.80.

(تجدر الإشارة إلى أن جميع الاقتباسات الواردة في البحث من ترجمة كاتبه)

(٢) Wittgenstein, Hermine, "My Brother Ludwig", Published in Ludwig" Wittgenstein Personal Recollections, Edited by Rush Rhees, Basil Black Well, Oxford, 1981, P.3.

(٣) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophics, Russell's Introduction, Routledge, Britain, 1988, P.ix.

(٤) انظر، الفصل الرابع والخامس من كتاب:

McGuinness, Brian, Wittgenstein A life, Young Ludwig 1989 - 1921, Penguin Books, London, 1988.

(٥) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophics, Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Routledge, Britain, 1088, P. 25.

(هناك ترجمة باللغة العربية لـ «الرسالة المنطقية الفلسفية» للمرحوم الدكتور عزمي موسى إسلام للطبعة الإنجليزية الصادرة عام ١٩٢٢ التي قام بترجمتها أو. كي. أوجدن (O. K. ogden) عن النص الألماني الصادر عام ١٩٢١. أما العبارات المقتبسة في هذا البحث فهي للترجمة التي قام بها كل من برايان مك كينس (Brian McGuinness) وديفيد بيرس (David Pears)، والصادرة عام ١٩٦١، والتي تعد اليوم أكثر شيوعاً واستخداماً من سابقتها.

(٦) تم اقتباس العبارة من كتاب:

Hawking, Stephen W., A Brief History of Time, Bantam Press, London, 1992, P. 175.

(٧) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, P. 25.

(٨) Maslow, Alexander, A Study in Wittgenstein's Tractatus, University of California Press, Serekeley and los Angeles, U.S.A. 1961, P. 137.

(٩) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, P. 5.

(١٠) Ibid, P. 47.

(١١) Ibid, P. 19.

(١٢) Ibid, P. 12.

(١٣) Ibid, P. 30.

(١٤) Ibid, P. 10.

(١٥) Ibid.

(١٦) Ibid, P. 18.

(١٧) Ibid, P.56.

(١٨) Ibid, P.21.

(١٩) Wittgenstein, L., Note Books, 1914 - 1916, Edited by G.

H. Von Wright and G.E. M. Enscombe, Translated by G. E. M. Enscombe, Chicago, Chicago University Press, 2nd ed., 1979, P. 19.

(٢٠) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus. P.3.

(٢١) Ibid, P.19.

(٢٢) Ibid, PP. 73.74.

(٢٣) Ibid, P.65.

(٢٤) Ibid, P.59.

(٢٥) Wittgenstein, L., Note Books 1914 - 1916, P.40.

(٢٦) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.58.

(٢٧) Ibid, P.26.

(٢٨) Wittgenstein, L., Note Books - 1914 - 1916, P.44.

(٢٩) Ibid, P.8.

(٣٠) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.21.

(٣١) Ibid, P.8.

(٣٢) Ibid, P.31.

(٣٣) Ibid, P.36.

(٣٤) يؤكد فتجنشتين في فلسفته المتأخرة أن المنهج الفلسفي ما هو إلا منهج وصفي محض (Purely descriptive)، ويرفض أي محاولة لقيام الفلسفة بأي تفسيرات للعالم وما يدور فيه. وعلى الرغم من التحول الذي طرأ على أفكاره الفلسفية الأولى إلى الثانية حيث ربط اللغة بالأنشطة الاجتماعية لا الوقائع، إلا أنه حافظ على موقفه من كون الفلسفة تحليلاً للغة لإزالة الغموض عنها.



(٣٥) Wittgenstein, L., Tractatus Logico - Philosophicus, P.74.

(٣٦) ورد النص المقتبس من الرسالة في كتاب:

McGuinness, B., Wittgenstein A life, Young Ludwig 1889 - 1921, P. 100.

# مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وآفاق تطويرها

د. نزار عيون السود *

## مقدمة: مراحل تطور العلوم النفسية

يقول هيرمان ابنغهاوس عالم النفس الألماني: «إن لعلم النفس ماضيا سحيقا لكن تاريخه قصير جدا». ويقصد بذلك أن أفكار علم النفس ومواضيعه قد طرحت وعولجت منذ أقدم العصور، لكن هذا العلم لم يصبح علما مستقلا، له منهجه العلمي الخاص وطرائق بحثه الخاصة، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمكننا تقسيم مراحل تطور علم النفس إلى ثلاثة أطوار:

١. **الطور ما قبل العلمي:** وهو أطول هذه الأطوار، وفيه كانت الأفكار النفسية تنحصر في ملاحظات الأفراد لسلوك الإنسان وأحاسيسه وانفعالاته وعواطفه، وتضمينها في القصص والأسفار والخرافات والأساطير والكتابات المختلفة التي وصلتنا من حضارات الإنسان القديم قبل الميلاد في وادي النيل ووادي الرافدين وسورية القديمة وفي حضارات الشرق الأقصى وغيرها من الحضارات القديمة. وقد تجسدت هذه الأفكار والملاحظات في ملاحم وقصص وأناشيد وصلت إلينا من هذه الحضارات، ومن أشهرها «أغاني أورفيست» الفرعونية القديمة، وقصة «فتح جوبا»، ومسرحية «دعوة سيث» التي تبين أن سكان وادي النيل قد وظفوا المسرح توظيفا نفسيا لحفز الجماهير وإثارة مشاعرهم. كما تجلت هذه الأفكار والملاحظات في «وصايا شوروباك لابنه زياسودرا» التي تدل على اهتمام شعوب ما بين النهرين وسورية بمسائل التربية والسلوك. وتعد «ملحمة غلغامش»، وهي أعظم أثر ملحمي ميثولوجي، من أهم الآثار وأغناها بالأفكار النفسية والاجتماعية. وفي مجال المعرفة العلمية كان المصريون القدماء أول من عرف أن الدماغ هو مركز العقل وهو الموجه للجسم (١٠ ص ١٨، ١٩).

* جامعة دمشق ـ كلية التربية.

**٢. الطور ما قبل المنهجي:** هنا لم يقتصر الإنسان على ملاحظة الأفكار النفسية ووصفها، بل حاول دراستها وتفسيرها، رغم ضآلة معلوماته. وبرزت الأفكار والمسائل النفسية في هذا الطور في سياق أعمال ومؤلفات المفكرين القدماء في الطبيعة والطب والتشريح. واستمر هذا الطور منذ الحضارة الإغريقية القديمة إلى أوائل القرن السابع عشر. ومن أبرز من عالج المسائل النفسية عند الاغريق: أفلاطون، الذي اعتبر النفس ذات طبيعة روحانية، وأنها خالدة بعد فناء الجسد، وقسمها إلى النفس العاقلة والنفس الغاضبة والنفس الشهوانية، ورأى أن النفس هي التي تحرك الجسد. وكان أرسطو الملقب بالمعلم الأول، أعظم مفكري الإغريق في مجال علم النفس، وقد عده العلماء المؤسس الأول لعلم النفس. فقد وضع كثيرا من المؤلفات النفسية، وأشهرها كتابه «في النفس»، وابتدع منهجا علميا وطرح كثيرا من الأفكار النفسية، وطور أفكار أفلاطون حول النفس ومراتبها، وقال بوحدة النفس والجسد، كما بحث مواضيع التفكير والسلوك والجماعات والتفاعل الاجتماعي وغيرها من المسائل النفسية المهمة (ص ٣٤، ٣٥). كما ساهم الرومان في تطوير الأفكار النفسية، وبرز في هذا المجال الطبيب جالينوس (القرن الثاني قبل الميلاد)، حيث ألف كتبا ورسائل طبية عديدة أجمل فيها المعارف الطبية والنفسية، وأغنى الأفكار حول الأساس الفيزيولوجي للنفس، واقترب من الوصول إلى مفهوم الشعور.



وفي عصر الدولة العربية ـ الإسلامية التي استمرت من القرن السادس إلى القرن الرابع عشر للميلاد، طور العلماء العرب والمسلمون الأفكار النفسية التي اقتبسوها عن الثقافات السابقة وأغنوها بأفكار ومواضيع وأطروحات جيدة. ومن ابرز هؤلاء العلماء في مجال النفس: أبو نصر الفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠م)، الذي عالج في كتبه مسائل نفسية عديدة كمراتب النفس والسلوك والشخصية والجماعات، والعقل والأحلام وسيكولوجية القيادة وغيرها. ومن أشهر مؤلفاته «آراء أهل المدينة الفاضلة». والطبيب أبوبكر الرازي (٨٦٤ ـ ٩٣٢) الذي لقب بـ«جالينوس العرب»، وألف العديد من الكتب في مجال علم النفس والطب النفسي، واهتم بالعوامل النفسية الكامنة وراء كثير من الأمراض الجسمية، وأوجب على طبيب الجسم أن يكون طبيبا للروح، وأن يشجع المريض ويؤمله بالشفاء، ومن أهم كتبه في هذا المجال «كتاب النفس» و«كتاب الطب الروحاني». أما ابن سينا (٩٨٠ـ١٠٣٧) فكان أعظم أطباء وعلماء عصره، وهو الملقب بالشيخ الرئيس وصاحب «القانون في الطب» الذي درس في كليات الطب في العالم قرون عدة، ومن

مؤلفاته المهمة «كتاب الشفاء» و«كتاب النجاة». ويعد ابن سينا بحق أول طبيب نفسي، فهو أول من شخص الحالات النفسية وعالجها علاجا نفسيا، ومارس الطب والطب النفسي، وكان يهتم بحالة مرضاه النفسية، ويربط علاجه الطبي والنفسي بالعوامل الاجتماعية. وهو أول من فصل الفلسفة عن العلوم الطبيعية واتجه إلى التجربة العملية، كما عالج في مؤلفاته العديدة كثيرا من المسائل والمواضيع النفسية كالأنا والشعور والحس والأحلام، ووضع براهينه الشهيرة على وجود النفس، ووصف الأمراض النفسية وصفا علميا قائما على الملاحظة والتجربة كالهوس والفوبيا والأرق والأحلام وغيرها. ونشير أيضا إلى ابن الهيثم العالم الفيزيائي الذي بدأ حياته طبيبا، وبحث في سيكولوجية الإدراك، وألف كتاب «تأثير الموسيقى في الإنسان والحيوان»، وابن مسكويه وكتابه «تهذيب الأخلاق» الذي هدف منه إلى إصلاح الفرد والمجتمع عن طريق معرفة النفس الإنسانية. كما نشير إلى محمد بن البيروني (٩٧٣-١٠٤٨) صاحب الكتاب المهم «تحقيق ما للهند» الذي برز فيه البيروني رائدا للدراسات الانتروبولوجية النفسية - الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى الفيلسوف الإمام أبي حميد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) الذي عالج في كتابه الضخم «إحياء علوم الدين» مواضيع نفسية عديدة كالسلوك والدوافع والعادات والفروق الفردية بين الأطفال وضرورة مراعاتها، واتبع في أبحاثه منهج الملاحظة الخارجية ومنهج التأمل الباطني. ونشير أخيرا إلى مساهمات ابن باجة صاحب كتاب «تدبير المتوحد» ومؤسس المدرسة الأرسطوطاليسية، وابن طفيل، الفيلسوف والطبيب الأندلسي العربي الكبير، صاحب كتاب «حي بن يقظان»، وابن حزم الذي وضع نظرية سيكولوجية مهمة في الحب عرضها في كتابه «طوق الحمامة في الألفة والألاف»، وابن رشد ألف أكثر من عشرة كتب في النفس، وساهم في تطوير الأفكار النفسية وبحثها ودراستها، وإلى المفكر الاجتماعي الكبير ابن خلدون، صاحب المقدمة الشهيرة، واضع حجر الأساس لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

٣. **بداية الطور العلمي**: جاءت بداية هذا الطور نتيجة النهضة العلمية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الخامس عشر، والثورة الصناعية والتحولات الاجتماعية الجذرية التي طرأت على المجتمعات الأوروبية في مختلف ميادين الحياة. ومن أبرز من ساهم في فصل علم النفس عن الفلسفة وتأسيس علم النفس كعلم مستقل الفيلسوف الفرنسي ديكارت، المؤسس الثاني لعلم النفس، وإليه يرجع الفضل في تفسير السلوك والخبرات عن طريق فعالية أجهزة الحس والجملة العصبية والعضلية، وقد اعتبر ديكارت الشعور

من أهم خاصيات العقل، ووضع نظرية الفعل المنعكس في علم النفس الفيزيولوجي، وأصحاب المدرسة الربطية الإنكليزية مثل جون لوك وهيوم وسبنسر وهارتلي، الذين طرحوا مبدأ ترابط الخبرات الحسية ومبدأ السببية وترابط الأفكار وتداعيها، والعالم الفزيولوجيا الشهير دارون، صاحب كتاب «أصل الأنواع»، ونظريته في النشوء والارتقاء، التي دفعت إلى دراسة سلوك الحيوان كمدخل لدراسة السلوك الإنساني، ودراسة أثر البيئة والوراثة على تطور الكائن الحي، وغالتون الذي ساهم في إدخال المنهج الإحصائي إلى علم النفس، وهيرمان إبنغهاوس، وهو أول من درس الذاكرة دراسة منهجية، ويجمع العلماء على أن عالم النفس الألماني الكبير فونت (١٨٣٢-١٩٢٠) هو المؤسس الحقيقي لعلم النفس كعلم تجريبي، واعتبروا كتابه «أسس علم النفس الفيزيولوجي» (١٨٧٤) بمثابة إنجيل علم النفس، كما أسس فونت أول مخبر تجريبي لعلم النفس في العالم «لايبزيغ عام ١٨٧٩»، وأصدر أول مجلة سيكولوجية متخصصة في العالم (انظر ١٠).

## أ- العلوم النفسية في الوطن العربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر

لقد جاء انفصال علم النفس عن الفلسفة في الثقافة الغربية نتيجة طبيعية لتحولات جذرية طرأت على المجتمعات الغربية في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية والصناعية التي سبقت الإشارة إليها، وعلى وجه الخصوص نتيجة تقدم العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، الأمر الذي سمح للعلوم الإنسانية ومنها علم النفس، باتباع طرائق وأساليب أقرب إلى طبيعة الإنسان، وأقدر على تمكينه من دراسة ذاته ومجتمعه وأحواله (٨، ص٢٣٦).

إن تطور أي علم من العلوم، في أي قطر من أقطار الوطن العربي، يتوقف إلى حد كبير، على توفر وتطور المؤسسات التعليمية فيه، وتحديدا على منظومة التعليم العالي المتخصص ومؤسساته. وهذا أمر يتوقف بدوره على التطور الاجتماعي والاقتصادي في هذا القطر أو ذاك وقيام السلطة الوطنية فيه، أي أنه مشروط بالتحرر من الاستعمار وتحقيق الاستقلال السياسي ثم الاقتصادي.

وبهذا الخصوص يقول الباحث المصري حامد عمار: «يمكن اعتبار البحوث نوعا من النشاط الإنساني تقوم به جماعة من أفراد المجتمع لتحقيق وظائف معينة، مستمدة من حاجات هذا المجتمع وظروفه» (٨، ص ٦١). وبينما كان الغرب يمر بالتحولات الجذرية

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية المذكورة أعلاه، كان الوطن العربي يرزح تحت نير الحكم العثماني. إلا أن رياح التغيير أخذت تهب على بعض أقطار الوطن العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر، نتيجة انبعاث الشعور القومي، وظهور الحركات والجمعيات العربية السرية، في بلاد الشام خاصة، ونتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية، وأيضا نتيجة شعور الدولة العثمانية بتخلفها عن ركب الحضارة العالمية، مما دفعها إلى القيام ببعض المحاولات الإصلاحية، واقتباس النظام التعليمي الفرنسي والمناهج الفرنسية، وإدخال التعليم الحديث إلى بعض أجزاء إمبراطوريتها (انظر ٧، ص ٣٠٨).

في بلاد الشام لا نجد في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أي أثر للعلوم أو المؤلفات والكتب النفسية، باستثناء كتاب «الدروس الأولية في الفلسفة العقلية» لمؤلفه (دانيال بلس) الأمريكي الأصل والمقيم في لبنان، مؤسس الجامعة الأمريكية في بيروت، وقد نشره بالعربية عام ١٨٧٤ ليكون كتابا مدرسيا يحتوي على المبادئ الأولية في الفلسفة وعلم النفس، وعالج مجموعة من المواضيع النفسية كالمشاعر والإرادة والذاكرة والنسيان (٧، ص٣١٠). ولكن تجدر الإشارة إلى المقالات والدراسات النفسية التي نشرت في مجلة «المقتطف» التي تأسست في بيروت عام ١٨٧٦، ثم انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥. وكان لمؤسسيها يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين مكاريوس فضل كبير في تقريب مناهل العلوم الغربية من قراء العربية، وإغناء المكتبة العربية بترجماتهم ومؤلفاتهم وأبحاثهم في العلوم والفلسفة. وقد نشرت هذه المجلة مجموعة من المقالات تتعلق بمواضيع نفسية مهمة وبعلم النفس عامة للعالم اللبناني يعقوب صروف، مثل أربع مقالات عن الذاكرة، وتعريف الأقدمين والمحدثين بها، وعلاقة الذاكرة بالوظائف الفيزيولوجية، واضطرابات الذاكرة، والخيالات والتخيلات وأسبابها، والعقل والجسد، وغيرها من المقالات التي ساهمت بتقديم مواضيع علم النفس في إطار علمي (انظر١٥، ص ٤٣٨).

أما في مصر، التي كانت تتمتع بحكم ذاتي واستقلال نسبي عن الدولة العثمانية وحكومة وطنية، وعلى الرغم من أن العلوم الإنسانية لم تحظ بكثير من الاهتمام بالمقارنة مع العلوم التقنية والعسكرية والطبية، فقد أنشئت فيها مدرسة للمعلمين لتخريج معلمي اللغة العربية عام ١٨٧٢، ومدرسة المعلمين (النورمال) لمعلمي العلوم والرياضة والآداب عام ١٨٨٠، ومدرسة المعلمين التوفيقية عام ١٨٨٨. إلا أن علم النفس لم يكن بين المواد التي تدرس فيها، ولم يظهر علم النفس في المناهج إلا عام ١٩٠٦، وكان نصيبه في

الخطة الدراسية لا يتعدى ساعة أسبوعية في السنتين الأخيرتين (انظر ١٥، ص ٤٣٢). وكان أول كتاب يحمل اسم علم النفس ويعالج مواضيعه هو «كتاب علم النفس» للشيخ محمد شريف سليم الذي ألفه عام ١٨٩٥ لكنه لم ينشر إلا عام ١٩١١ عندما تقرر تدريسه في مدارس المعلمين والمعلمات. ولابد من الإشارة هنا إلى الدراسات والمقالات المنشورة في مجلة «المقتطف» اللبنانية التي انتقلت إلى القاهرة عام ١٨٨٥، كمقالة «كم ذاكرة لك؟» (تموز - يوليو ١٨٨٥) ومقالتين عن «الفرينولوجيا» (حزيران، تموز - يونيو، يوليو ١٨٨٦) كما نشرت المجلة بعض المقالات عن بعض الظواهر النفسية الغريبة كالتنويم المغناطيسي وجولان النائم ومناجاة الأرواح في مقالات عدة. وتجدر الإشارة في مجال علم النفس المرضي إلى كتاب «أسلوب الطبيب في فن المجاذيب» (١٨٩٢) للدكتور سليمان نجاتي مدرس الأمراض العقلية بمستشفى القصر العيني.

وهكذا يتبين لنا أن مصر ولبنان هما القطران العربيان الوحيدان اللذان حظيا بالثقافة النفسية، ونشرت فيهما الدراسات والمقالات النفسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأن مصر قد فاقت لبنان في هذا المجال.

### ب ـ العلوم النفسية في الوطن العربي في القرن العشرين (١٩٠٠ـ١٩٨٩)



في حديثنا عن مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي خلال الفترة الواقعة بين ١٩٠٠ـ ١٩٨٩، سنخص بالحديث أولا أربعة أقطار عربية ظهرت فيها أولى الجامعات العربية، وكانت سباقة في الدراسات والمؤلفات السيكولوجية، وهذه الأقطار هي، حسب الترتيب الهجائي، سورية والعراق ولبنان ومصر، ثم نتناول العلوم النفسية وتطورها في بقية الأقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن ثم نخصص فقرة مستقلة للحديث عن الوضع الراهن للعلوم النفسية في الوطن العربي في السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين.

#### ١ـ مسيرة العلوم النفسية في سورية

ثمة معالم ومحطات رئيسة في مسيرة العلوم النفسية والعلوم الأخرى في سورية ترتبط بتاريخ سورية وتطورها سياسيا واجتماعيا وثقافيا. فقد افتتح معهد الطب العربي عام ١٩٠٣، وافتتحت مدرسة الحقوق عام ١٩١٣، وشكلا معا النواة الأولى

للجامعة السورية (جامعة دمشق حاليا). وفي فترة الحكم الفيصلي (١٩١٨-١٩٢٠) بعد إعلان استقلال سورية، وتنصيب فيصل ملكا عليها، عين المربي الكبير ساطع الحصري وزيرا للتربية والتعليم، فاهتم بإعادة تنظيم التعليم عامة ودور المعلمين خاصة، وعني عناية خاصة بالدراسات التربوية والنفسية. وفي عام ١٩١٩ صدرت مجلة «التربية والتعليم» وهي أول مجلة عربية من نوعها في هذا المجال. وخلال مرحلة الانتداب الفرنسي (١٩٢٠-١٩٤٥) خضعت سورية لتأثير النفوذ الفرنسي الثقافي، واقتبست المناهج التربوية الفرنسية. وفي عام ١٩٢٣ صدر قرار يقضي بربط معهد الطب ومدرسة الحقوق والمجمع العلمي العربي ودار الآثار بمؤسسة واحدة تحمل اسم الجامعة السورية (جامعة دمشق حاليا). ومن أجل تلبية الحاجات المدرسية والجامعية تم تأليف أو اقتباس أو ترجمة عدد من الكتب النفسية التعليمية لتدريس علم النفس في القسم الثاني من البكالوريا (الشهادة الثانوية) السورية وفي دور المعلمين وبعض السنوات الجامعية (٨، ص ٣٤١).

وهنا تجدر الإشارة إلى الكتب والمؤلفات العديدة التي أصدرها د. جميل صليبا بمفرده وبالاشتراك مع د. كامل عياد تأليفا وتحقيقا ونشرا. ومن أهمها: «من أفلاطون إلى ابن سينا - محاضرات في الفلسفة العربية» (دمشق ١٩٣٥)، وكتاب «ابن خلدون - منتخبات مع مقدمة عن حياته وفلسفته» (دمشق ١٩٣٤)، وكتاب «حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي - تقديم ودراسة وتحليل» (دمشق ١٩٣٥)، وجلي أن هذه الكتب المذكورة وثيقة الصلة من حيث مواضيعها بعلم النفس، وبخاصة علم النفس عند العرب. ونشير أخيرا إلى كتاب د. جميل صليبا «علم النفس» (دمشق ١٩٤٠)، وهو أول كتاب يصدر في سورية ويحمل اسم علم النفس، ويمكننا أن نعده بحق بداية تاريخ علم النفس الحديث في سورية (٨، ص ٣٤١).

وبعد جلاء القوات الفرنسية عن سورية عام ١٩٤٦ وحصولها على الاستقلال التام، التفتت الدولة السورية الفتية إلى المناهل الثقافية العالمية، وأوفدت الطلاب وطلاب الدراسات العليا إلى أمريكا وبلدان أوروبا الغربية والشرقية، واهتمت بالتربية والتعليم والتعليم العالي. وفي عام ١٩٤٦ افتتحت في الجامعة السورية (جامعة دمشق) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التي تضم قسما خاصا يعنى بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية. كما افتتح في العام نفسه المعهد العالي للمعلمين (كلية التربية حاليا)، وتضم هذه الكلية قسما خاصا بعلم النفس وقسما للصحة النفسية. ثم امتدت

الدراسات النفسية إلى كليات أخرى مثل كلية الطب وكلية التجارة (الاقتصاد حاليا) وغيرهما من الكليات التي أصبح علم النفس بفروعه المتعددة جزءا من مقرراتها. وقد دفعت الحاجة الماسة إلى الكادر التدريسي المؤهل في فروع علم النفس إلى إيفاد عدد كبير من المعيدين إلى الجامعات العربية والأجنبية للتخصص العالي في العلوم النفسية، كما نشطت حركة التأليف والترجمة في هذا المجال.

ومن أهم الكتب الجامعية والدراسات النفسية التي أصدرها أساتذة كلية التربية بجامعة دمشق والمختصين في هذه الفترة، نذكر كتب الدكتور سامي الدروبي «علم النفس ونتائجه التربوية» (دمشق ١٩٤٩)، «سيكولوجية المرأة» (القاهرة ١٩٥٢)، «علم الطباع» (القاهرة ١٩٦٠)، ومؤلفات الدكتور فاخر عاقل «علم النفس وتطبيقه» (دمشق ١٩٤٥)، «علم النفس» (دمشق ١٩٤٦)، «مدارس علم النفس» و«نظريات التعلم» (دمشق، بيروت، طبعات عدة)، وكتب الأستاذ حافظ الجمالي «سيكولوجية الطفل» (دمشق ١٩٥٦)، «علم نفس الطفولة والمراهقة» (جامعة دمشق ١٩٦٠)، «علم النفس الاجتماعي» (ترجمة عن الفرنسية، دمشق ١٩٦٢)، ومؤلفات نعيم الرفاعي «علم النفس في الصناعة والتجارة» (جامعة دمشق ١٩٦٣)، «الصحة النفسية» (جامعة دمشق، طبعات عدة) ومؤلفات وكتب أخرى لباحثين ومؤلفين آخرين.



وبعد قيام الحركة التصحيحية (١٦ تشرين ثاني - يناير ١٩٧٠) حدث تطور كبير في مجال التعليم العالي، حيث صدر قانون جديد للبعثات العلمية، وصدر مرسوم الكتاب الجامعي الذي ألزم كل مدرس بإعداد أو تأليف كتاب لكل مقرر جامعي يقوم بتدريسه، الأمر الذي ساعد على زيادة النشر الجامعي، وصدر عام ١٩٧٥ قانون تنظيم الجامعات الذي أسس نظام الدراسات العليا في الجامعات السورية، وأجاز للكليات المختلفة، ومنها كلية التربية، منح درجات دبلوم الدراسات العليا والماجستير والدكتوراه. وتضم كلية التربية، حاليا، بالإضافة إلى الأقسام التربوية المختلفة، قسم علم النفس وقسم الصحة النفسية وقسم الإرشاد. وبعد صدور مرسوم الكتاب الجامعي عام ١٩٨١ أصبح لزاما على كل مدرس جامعي إعداد كتاب جامعي للمقرر الذي يقوم بتدريسه، الأمر الذي أدى إلى تنشيط حركة التأليف والترجمة في الجامعات. كما نصت اللائحة الداخلية لكليات الآداب في الجامعات التي لا توجد فيها كلية للتربية على افتتاح قسم للتربية وذلك في جامعات حلب وتشرين والبعث. وتجدر الإشارة إلى مساهمة وزارة الثقافة ودور النشر الأخرى في سورية فيَ نشر الوعي النفسي والثقافة النفسية، وتلبية حاجة الطالب

والباحث إلى المراجع والمصادر والكتب في مختلف فروع العلوم النفسية. فقد أصدرت وزارة الثقافة، ضمن منشوراتها «سلسلة الدراسات النفسية» التي صدر منها حتى الآن أكثر من عشرين كتابا مترجما إلى العربية عن اللغات الأجنبية، كما صدر عن دور النشر الأخرى كتب عديدة في مجال علوم النفس.

### ملاحظات

على الرغم من أن العمل السيكولوجي في سورية قد أدى واجباته وقام بالتزاماته، رغم ضعف إمكاناته وصعوبة ظروفه، فقد وفر للدارس والطالب الجامعي الكتب المقررة والمراجع الضرورية، في الحدود الدنيا، وقدم للقارئ العادي ثقافة نفسية جيدة، وبخاصة في السنوات الأخيرة، إلا أن هناك ملاحظات لابد من إبدائها حول مسيرة العلوم النفسية في سورية خلال هذه الفترة:

١- إن معظم الكتب والمؤلفات النفسية الصادرة في سورية، وحتى الستينات، قد وضع لغاية تعليمية بحتة، ولم تكن مراجع ودراسات تهدف إلى رفع مستوى الثقافة النفسية لدى القارئ عامة وزيادة وعيه النفسي.



٢- إن الجزء الأعظم من الكتب النفسية الصادرة لا يتميز بعدم الأصالة ويقوم على الترجمة أو الاقتباس، ويكاد أن يكون منفصلا تماما عن مشاكلنا وبيئتنا وثقافتنا إلا ما ندر.

٣- إن غالبية الكتب والدراسات النفسية الصادرة ذات طابع نظري بعيد عن الجوانب العملية والتطبيقية، وربما كان من بين أسباب ذلك انعدام أو ندرة المختبرات والمعامل النفسية، وعدم دخول علم النفس إلى حياتنا الاجتماعية والاقتصادية.

٤- إن العلوم النفسية بفروعها المختلفة لم تدخل بعد حياة المواطن والمجتمع عامة في سورية، باستثناء الجامعات والقوات المسلحة والشرطة وبعض المعاهد والمراكز ودور المعلمين والمعاهد المتوسطة المتخصصة. فالعيادات النفسية شبه معدومة ونادرة حتى في المدن الكبرى، وكذلك الأمر بالنسبة لمراكز التوجيه المهني والتربوي والنفسي. كما لا نجد أثرا لعلم النفس في الصناعة أو التجارة أو الإدارة أو غير ذلك من مجالات الحياة الاجتماعية، هذا على الرغم من التطور الهائل للعلوم النفسية والاجتماعية ودخولها جميع ميادين الحياة، وهذا أمر ينعكس سلبا على فرص العمل المتاحة أمام خريجي أقسام علم النفس.

٥ـ عدم دخول العلوم النفسية والإرشاد النفسي إلى المدارس السورية بجميع حلقاتها، فلا توجد خدمات نفسية ولا عيادات نفسية اجتماعية أو تربوية أو توجيه نفسي في مدارسنا، كما هو الأمر في مدارس العديد من بلدان العالم بما فيها بعض الأقطار العربية، ولا توجد روائز للذكاء أو مقاييس للقدرات والشخصية والمواقف إلا فيما ندر. وهذا كله يزيد من صعوبة الحصول على عمل بالنسبة لخريجي أقسام علم النفس.

٦ـ عدم توفر مستلزمات البحث العلمي ومتطلباته وأدواته وشروطه بشكل جيد، سواء في الكليات والجامعات أو في المراكز والمؤسسات الأخرى (انظر ٨٠، ص ٣٤٨).

**٢ـ مسيرة العلوم النفسية في العراق**

لا نجد في العراق أي أثر للدراسات النفسية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ورغم افتتاح ثلاث دور للمعلمين في الربع الأول من القرن العشرين في العراق إلا أن مناهجها كانت تخلو من العلوم النفسية وتقتصر على التربية وأصول التدريس، ثم أدرج مقرر علم النفس التربوي في مناهجها. وفي عام ١٩٣٣ أنشئت دار المعلمين العالية، وأصبحت تعرف باسم كلية التربية عام ١٩٥٨ وأصبحت تابعة لجامعة بغداد. وكانت وظيفتها ـ ولاتزال ـ تخريج المدرسين للمدارس الثانوية العراقية، وقد عنيت عناية خاصة بتدريس علم النفس التربوي ثم علم النفس النمائي، ثم أنشئ في الكلية فرع للتخصص بالتربية وعلم النفس، واهتم بعلم النفس العام وعلم النفس التربوي والتجريبي والاجتماعي والصحة النفسية والقياسات النفسية.

وصدرت في العراق مجموعة من الدوريات في النصف الأول من القرن العشرين التي اهتمت بالتربية وعلم النفس، وأولها مجلة «التربية والتعليم» التي صدرت خلال الفترة (١٩٢٨ ـ ١٩٣٠)، وتولى الإشراف عليها ونشر المقالات التربوية والنفسية فيها الأستاذ ساطع الحصري، ونشرت المجلة مجموعة من الدراسات النفسية المهمة في مواضيع اختبارات الذكاء والامتحانات والوراثة والفروق الفردية لكل من ساطع الحصري وفاضل الجمالي ومتى عقراوي وخالد الهاشمي وغيرهم. وفي عام ١٩٣٥ صدرت «مجلة المعلم الجديد» ونشرت مجموعة من المقالات النفسية لعدد من الباحثين والاختصاصيين كالأستاذ نوري الحافظ «حول اللاشعور»، والدكتور أحمد عزت راجح (النمو العقلي ومراحله عند الأطفال ـ ١٩٤١)، ومحمد ناصر (الاستدلال عند الطفل ـ ١٩٤١).

كما صدرت في العراق خلال هذه الفترة مجموعة من الكتب النفسية مثل كتاب «علم

النفس» للعالم (وود ورث) الذي ترجمه ونشره في بغداد عبدالحميد الكاظم وكان كتابا مقررا في دار المعلمين العليا، و«المدخل إلى علم النفس» للأستاذ صالح الشماع ودرس في دار المعلمين الابتدائية. وفي إطار علم النفس التربوي أجريت في العراق دراسات عدة وبحوث سيكولوجية مهمة منها: تطبيق اختبار الجيش الأمريكي على الطلاب في مدارس بغداد الابتدائية والثانوية ودار المعلمين، وتعديل اختبار (ستانفورد ـ بينيه) المترجم إلى العربية باللهجة المصرية من قبل الأستاذ إسماعيل صبري ونشره باللهجة العراقية على يد محمد كامل النحاس وعبدالرحمن القيسي. كما حاول الدكتور عبدالجليل الزوبعي تطبيق اختبارات الذكاء على الطلاب العراقيين (اختبار «كلتل» الخالي من آثار العوامل الثقافية على بعض طلاب كلية التربية واختبار «كودنو» ـ رسم رجل ـ على عدد من الأطفال العراقيين). وترجم فريد نجار كتاب «علم النفس التربوي» للعالم ستانفورد، وألف ونشر الأستاذ ضياء أبو الحب كتاب «علم النفس التربوي» (انظر ٥٠، ص ٤١٣ ـ ٤١٦). وفي إطار علم النفس التكويني (النمو) نشر الدكتور أحمد عزت راجح محاضراته على طلاب دار المعلمين العالية باسم «علم نفس الطفل»، ووضع صالح الشماع دراسة مهمة بعنوان «اللغة عند الطفل ـ من الميلاد إلى السادسة» ونشرها ونال عليها درجة الماجستير من جامعة القاهرة. ومن أهم الكتب والدراسات في مجال الصحة العقلية وعلم النفس الجنائي نذكر كتاب «علم النفس الجنائي» لـ د. أحمد عزت راجح (١٩٤٢)، وكتاب «علم النفس الجنائي والقضائي» (١٩٤٩) لأحمد محمد خليفة و«مبادئ علم النفس الجنائي» (١٩٤٩)، لسعدي بسيمو. كما نشر له بحث باللغة الإنكليزية ضمن منشورات الأمم المتحدة بعنوان «جرائم الأحداث في الشرق الأوسط» (انظر ٥٠، ص ٤٠٥- ٤٠٩). وفي مجال علم النفس الاجتماعي نشير إلى كتاب «الشخصية العراقية» (١٩٥٢) وهي رسالة نال عليها علي الوردي درجة الدكتوراه وأجمل فيها النظريات الرئيسة في تطور الشخصية. وحاول تحديد معالم الشخصية العراقية. كما أسهم الدكتور عبدالله محيي بدراسة بعض المشكلات الاجتماعية التي يواجهها الطلاب العرب، وعني خاصة بدراسة مشكلات المرأة العربية، وقد نشرت هذه الدراسة في مجلة «القضايا الاجتماعية» الأمريكية.

**ملاحظات**

١ـ لم يكن هناك من الدراسات النفسية في العراق خلال العهد العثماني ما يستحق الذكر.

٢ـ ساهم الأساتذة العرب المنتدبون لتدريس علم النفس في دار المعلمين في بغداد، ومن ثم في كلية التربية مساهمة كبيرة في حمل أعباء التدريس من ناحية، وفي إثارة الاهتمام بالدراسات التربوية والنفسية. ومن أهم الأساتذة العرب المصريين الذين ساهموا في تطوير الدراسات النفسية في العراق أحمد عزت راجح، ومظهر سعيد، ومحمد كامل النحاس، وأحمد محمد خليفة، وإبراهيم حافظ.

٣ـ لقد نشأت العلوم النفسية وتطورت في العراق بالارتباط والتواصل الوثيق بالتربية، وكان تدريس علم النفس في معظمه في دور المعلمين العالية والابتدائية وفي كلية التربية، ولهذا تأثرت الدراسات النفسية بهذا الاتجاه، وكان معظمها يعالج المسائل السيكولوجية في مجالي علم النفس التربوي وعلم نفس النمو (انظر ٥٠، ص ٤٢١ـ٤٢٤).

### ٣. مسيرة العلوم النفسية في لبنان

كان كتاب «أصول علم النفس وأسرار العقل الباطن» (١٩٠٤) لمؤلفه يوسف اسكندر جريس أول كتاب سيكولوجي صدر في لبنان في القرن العشرين. وقد تناول مجموعة مواضيع سيكولوجية كالعواطف والإرادة والذاكرة والأمراض النفسية، أما الكتاب الثاني فكان «سيكولوجيا الإنسان: نفوسنا المريضة وعلاجها النفساني» (١٩٣٨) لمؤلفه منير وهيبة الخازن. وكان الاهتمام بعلم النفس يقتصر على كليتي التربية والآداب بالجامعة الأمريكية. ثم تأسست الجامعة اللبنانية (١٩٥٣) وجامعة بيروت العربية (١٩٦٠) وضمتا قسما لعلم النفس وقسما للفلسفة وعلم الاجتماع، واتسع نطاق الاهتمام بالعلوم النفسية. ومن أهم الكتب النفسية التي صدرت في لبنان في هذه الفترة كتاب منير وهيبة الخازن «معجم مصطلحات علم النفس» (بيروت ١٩٥٦)، و«قاموس التربية وعلم النفس التربوي» (بيروت ١٩٦٠) وصدر عن الجامعة الأمريكية لمؤلفيه فريد نجار وفايزة معلوف أنتيبا ونعيم نقولا عطية وماجد فخري.

وتجدر الإشارة هنا إلى مجموعة الرسائل والأطروحات لطلاب الدراسات العليا في الجامعة الأمريكية في الخمسينيات، التي عالج نصفها نظريات التعلم، والعوامل التي تؤثر فيها ومدى استمرارها، واتبعت المنهج التجريبي (انظر ٧٠، ص ٣٠٩)، بينما بحث النصف الآخر مواضيع شتى، قاسمها المشترك علاقتها بالبيئة اللبنانية مثل: «انحراف الأحداث» و«السكيزوفرينيا» و«قياس روائز الذكاء» و«حوافز التحصيل» و«أنماط تربية الأطفال وعلاقتها بشخصية الطفل» (٧٠، ص ٣٠٩).

كما صدرت في لبنان منذ أوائل القرن العشرين مجموعة من المجلات العلمية التي تعنى، إلى جانب العلوم الأخرى، بالعلوم النفسية. ومن أهمها: مجلة «المشرق»، وصدرت في أوائل القرن العشرين، ومجلتا «الأبحاث» و«المجلة الطبية اللبنانية»، وصدرتا عام ١٩٤٧، ومجلة «الباحث»، وصدرت في أواخر السبعينيات. كما صدرت في الثمانينيات مجلة متخصصة هي «مجلة الأبحاث التربوية»، وتصدرها كلية التربية في الجامعة اللبنانية. وقد نشرت في هذه الدوريات دراسات وبحوث سيكولوجية مهمة لعدد من كبار الأساتذة والباحثين اللبنانيين مثل ألبير نصري نادر وجورج شهلا ونقولا فياض وحبيب كوراني وليفون ميليكيان وجوزيف بطرس وغيرهم.

كما ساهمت دور نشر لبنانية عديدة في نشر الوعي النفسي والثقافة النفسية مثل: دار العلم للملايين، و«منشورات عويدات»، و«المؤسسة العربية للدراسات والنشر»، و«دار الفارابي»، و«معهد الإنماء العربي».

**ملاحظات**

١- ساهم تطور حركة النشر في لبنان منذ بداية القرن العشرين بظهور عدد من الدوريات الثقافية والعلمية الرصينة وبالتالي بنشر الثقافة النفسية، كما ساعد على تأليف وترجمة كثير من الكتب والمراجع النفسية المهمة.

٢- ساعد توفر مختبرات علم النفس في الجامعة الأمريكية والجامعات الأخرى على قيام أبحاث ودراسات سيكولوجية تجريبية وثيقة الصلة بالبيئة اللبنانية مثل: (دراسات وأبحاث ليفون ميليكيان أستاذ علم النفس في الجامعة الأمريكية).

**٤- مسيرة العلوم النفسية في مصر**

ظل تدريس علم النفس في مدرسة المعلمين الخديوية ودار العلوم ومدرسة المعلمات مجرد تمهيد لتدريس أصول التربية العلمية والعملية. وكان يتولى تدريس علم النفس مع التربية مدرسون مصريون غير مختصين مثل علي عمر مؤلف كتاب «هداية المدرس»، والشيخ محمد شريف سليم مؤلف كتاب «علم النفس»، والشيخ محمد حسنين الغمراوي مؤلف كتاب «الغرائز وعلاقتها بالتربية». ثم تولى التدريس أساتذة من خريجي دار العلوم الحاصلين على دبلوم التربية في إنكلترا مثل: مصطفى أمين وعلي الجارم مؤلفا كتاب «علم النفس وآثاره في التربية والتعليم»، كما تولى التدريس في دار المعلمين العليا

أساتذة من خريجيها حصلوا على درجة البكالوريوس من إنكلترا مثل: إسماعيل محمود القباني وأمين مرسي قنديل مؤلف كتاب «أصول علم النفس وأثره في التربية والتعليم».

ولم ينهض تدريس علم النفس على نحو أكاديمي سليم، مشجع على البحث والتأليف، إلا بعد تأسيس جامعة القاهرة عام ١٩٢٥، وافتتاح قسم الفلسفة وعلم النفس فيها، حيث بدئ بتدريسه كمقرر مستقل إلى جانب العلوم والمقررات الأخرى، وكان تدريسه خاضعا لتأثير مدرسة علم النفس الفرنسية التي ركزت اهتمامها على علم النفس العام بصورة رئيسة. ومما ساهم في تطوير علم النفس تأسيس المعهد العالي للتربية عام ١٩٢٨ الذي اختص بالعلوم التربوية والنفسية، وأصبح يعرف فيما بعد باسم كلية التربية، وإيفاد المبعوثين إلى الخارج من خريجي معهد التربية وكلية الآداب. وكان يتولى تدريس علم النفس أساتذة ومحاضرون أجانب بعقود مؤقتة، وهذا ما أعاق تطور علم النفس، وكان له أثره السلبي على نشوء الكادر العلمي الوطني. وبعد عودة الأساتذة المصريين الذين أنهوا دراساتهم العليا في أوروبا وأمريكا في الأربعينيات إلى مصر، حدثت قفزة كبيرة في تطور العلوم النفسية. وفي هذه المرحلة انفصل علم النفس عن الفلسفة والتربية، وتأسس قسم خاص به في جامعة عين شمس بالقاهرة كما تأسس قسم آخر للأبحاث النفسية - الاجتماعية (انظر ١٣، ص ٣١).



وفي الخمسينيات برزت في مصر ثلاثة اتجاهات في تطور العلوم النفسية. يرتبط الاتجاه الأول بأسماء أساتذة علم النفس المصريين، خريجي بريطانيا (إسماعيل القباني، عبدالعزيز القوصي، محمد فؤاد) وخضعوا لتأثير أساتذتهم البريطانيين. وقد طور أساتذ هذا الاتجاه علم النفس التجريبي والإحصائي، وكانوا أول من استخدم الاختبارات النفسية ومقاييس الذكاء في مصر.

أما الاتجاه الثاني فيمثله جماعة علم النفس التكاملي وعلى رأسها الدكتور يوسف مراد أستاذ علم النفس المعروف (خريج جامعة السوربون) وتلاميذه. وامتاز أصحاب هذا الاتجاه بدراساتهم السيكولوجية المتكاملة، ونظرتهم إلى الإنسان من حيث هو كائن حي متكامل، ومن حيث هو كل نفسي - فيزيولوجي. وأصدروا مجلة «علم النفس» خلال الفترة الواقعة بين (١٩٤٥ - ١٩٥٣) وهي أولى المجلات العربية المتخصصة في علم النفس.

أما الاتجاه الثالث فقد تأثر بالنظريات الفرويدية والتحليل النفسي الفرويدي، وقد مثل أصحاب هذا الاتجاه التيار الفرويدي في علم النفس بمصر. وكان على رأس هذا التيار الدكتور مصطفى زيور أستاذ علم النفس المصري المعروف (٦٠ ص ٥٧ ، ٦٩).

وقد ساهم الباحث الدكتور عبدالعزيز القوصي مساهمة كبيرة في تطوير البحوث والدراسات السيكولوجية في مصر. فقد أسس أول مخبر لعلم النفس بكلية التربية في جامعة القاهرة، وهو يعد بحق مؤسس علم النفس التجريبي في مصر والوطن العربي. وتجدر الإشارة أيضا إلى جهود الدكتور يوسف مراد، زعيم جماعة علم النفس التكاملي ومؤسس مجلة علم النفس، التي سبق ذكرها، والدكتور مصطفى زيور، صاحب الفضل الأكبر في تأسيس أول كلية لعلم النفس في مصر (جامعة عين شمس)، وإلى جهود الدكتوره سمية فهمي، أول امرأة مصرية - بل وعربية - تحصل على درجة الدكتوراه في علم النفس عام ١٩٥٣، وأستاذة علم النفس في جامعة عين شمس، وكان لها دور كبير في تأسيس الجمعية المصرية للبحوث النفسية عام ١٩٤٧.

وبرعاية المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية انعقد خلال الفترة الواقعة بين ١٠ـ ١٢ آيار (مايو) عام ١٩٧١ المؤتمر الأول لعلم النفس في مصر تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». وقد تفرعت عن المؤتمر ثلاث لجان بحثت المحاور الثلاثة التالية:

- لجنة علم النفس والإنتاج.
- لجنة دور علم النفس في التربية.
- لجنة التغيير الاجتماعي.

وقد أقر هذا المؤتمر ثماني عشرة توصية تتعلق بجميع فروع العلوم النفسية، وضرورة مشاركتها في حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المطروحة في مصر (١٣، ص ٣٥ـ٣٦).

ولابد من الإشادة على نحو خاص هنا بدور المجلات العلمية والمتخصصة في نشر الوعي النفسي والثقافة السيكولوجية الصحيحة، مثل مجلة «المقتطف» التي استمرت في الصدور بالقاهرة من عام ١٨٨٥ حتى عام ١٩٥٢، ومجلة «علم النفس» التي سبق ذكرها، ومجلة «التربية الحديثة» التي بدأت بالصدور عام ١٩٢٨، وصحيفة «التربية» التي أصدرها وترأس تحريرها الدكتور إسماعيل القباني منذ عام ١٩٤٨، وغيرها.

ونشيد أخيرا بالجهود المثمرة لكبار أساتذة علم النفس المصريين في تطوير الدراسات السيكولوجية، لا على الصعيد القطري فحسب، بل وعلى الصعيدين العربي والعالمي، مثل: د. إسماعيل قباني، الذي قام بإعداد اختبار ستانفورد بينيه (تعديل

تيرمان ١٩١٦) وتقنينه محليا، ووضع اختبار ستانفورد للحساب بالاشتراك مع د. محمد عبدالسلام وتقنينه محليا، وأعد اختبار الذكاء المتوسط واختبار الذكاء المصور للأطفال عام ١٩٣٨، والدكتور قباني هو صاحب فكرة الفصول التجريبية التي قامت على أساسها المدارس النموذجية. وقد ألف كتابا قيما بعنوان «القياس النفسي والتربوي» (١٩٦٠). ونشير إلى الأستاذ مظهر سعيد، الذي تمكن بجهوده من إدخال مقرر علم النفس إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٣٠، وإلى المعهد العالي للفنون المسرحية عام ١٩٤٥، وإلى المعهد العالي الصحي عام ١٩٦٠، وإلى دورات ضباط الشرط عام ١٩٥٠. كما نشير أيضا إلى إسهام د. عبدالعزيز القوصي، رائد دراسات القدرات العقلية، ويرتبط اسمه في الأوساط العلمية بمجموعة الباحثين الذين كشفوا عن القدرات المكانية، كما أنه مكتشف العامل المكاني K، حيث أعد رسالته لنيل الدكتوراه بإشراف العالم سبيرمان في جامعة لندن (١٥، ص ٤٦٠). ونشير أخيرا إلى أبحاث وجهود علماء مصريين آخرين مثل د. يوسف مراد، الذي تزعم الاتجاه التكاملي في علم النفس، وظل معنيا بالتراث السيكولوجي العربي الإسلامي، ويعد كتابه «مبادئ علم النفس العام» الكتاب العربي الأول الذي يستشهد فيه مؤلفه بنصوص عربية قديمة لابن سينا والغزالي وغيرهما، وحديثه لطه حسين والعقاد وتيمور.



### ملاحظات

١ـ لاشك في أن مسيرة العلوم النفسية في مصر هي الأغنى والأكبر والأعمق في الوطن العربي، فقد زاد عمرها على قرن من الزمان، وتوفرت لها الشروط الموضوعية والذاتية المناسبة للتطور والتفتح، ولتحقيق منجزات كبيرة.

٢ـ اهتم عدد كبير من الباحثين النفسيين المصريين بالجوانب التجريبية والتطبيقية العملية من الدراسات السيكولوجية، وهذا ما انعكس إيجابا على مسيرة هذه العلوم، وأدى إلى دخولها مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية.

٣ـ إلى جانب الجامعات المعنية بالعلوم النفسية توجد في مصر مجموعة متكاملة من مراكز ومعاهد البحث العلمي التي تهتم بالعلوم النفسية وتغني مسيرتها وتطور أبحاثها مثل: معهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة الإسكندرية، والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ومعهد الرأي العام والإعلام، كما صدرت وتصدر في مصر عدة مجلات متخصصة مثل: «مجلة علم النفس» و«المجلة العربية للطب النفسي» وغيرها.

٤- إن تنوع الاتجاهات والتيارات النفسية بمصر قد أغنى بلا شك الأبحاث والدراسات في العلوم النفسية، لكن هذا التنوع يكمن وراءه انعدام التصور النظري العام المتسق بين الباحثين النفسيين والافتقار إلى منطلقات ومسلمات أساسية واحدة، وهذا ما أدى إلى تشتيت جهود الباحثين والمختصين النفسيين، وعدم تركيز بحوثهم ودراساتهم على دراسة المشكلات الاجتماعية في مصر، وعلى تعزيز دور العلوم النفسية في عملية التنمية الاجتماعية (١، ص ٣٨).

**٥- مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية في النصف الثاني من القرن العشرين (١٩٥٠-١٩٨٩)**

لم تبدأ مسيرة العلوم النفسية في بقية الأقطار العربية كالأردن والإمارات وتونس والجزائر والسعودية والسودان وفلسطين وقطر والكويت وليبيا واليمن. إلا في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وذلك بعد حصولها على الاستقلال أو بعد تأسيس الجامعات والمعاهد العليا فيها. ففي الأردن تأسست الجامعة الأردنية عام ١٩٦٢، وقد ضمت كلية الآداب فيها أقسام التربية وعلم النفس والفلسفة وعلم الاجتماع. وتوفر هذه الجامعة لطلابها فرصة الدراسة الجامعية والدراسات العليا. وتمنح درجات الليسانس والماجستير والدكتوراه في غالبية أقسامها ومنها قسم التربية وعلم النفس. وقد اعتمدت الجامعة الأردنية في البداية على أساتذة من الأقطار العربية وبخاصة مصر والعراق وسورية، ولديها الآن كادرها الوطني من أعضاء الهيئة التدريسية.

وفي الإمارات العربية المتحدة تأسست جامعة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٧٧، وتعنى كليتا الآداب والتربية فيها بالعلوم النفسية، وتعتمد في تدريسها للعلوم النفسية على الأساتذة المعارين من الأقطار العربية، وبخاصة مصر والعراق وسورية والأردن. وفي تونس تأسست الجامعة التونسية عام ١٩٦٠، وتضم كلية الآداب فيها قسم الفلسفة والدراسات الجامعية، وفيه يدرس علم النفس كأحد مقررات هذا القسم. أما في الجزائر فبعد حصولها على الاستقلال تأسست جامعات عدة مثل جامعة قسنطينة (١٩٦٩). وتضم كلية علم النفس التي يتلقى فيها الطلاب جميع العلوم النفسية، وتمنح هذه الكلية درجتي الليسانس والماجستير في العلوم النفسية. وهناك المعهد العالي للعلوم الاجتماعية التابع لجامعة وهران ويضم قسماً لعلم النفس. وقد استعانت الجامعات الجزائرية بالأساتذة

العرب المعارين من الجامعات العربية من أجل تعريب التعليم الجامعي فيها. وفي المملكة العربية السعودية تأسست جامعات عدة تعنى بالدراسات والعلوم النفسية وأهمها: جامعة الملك سعود (الرياض سابقا وتأسست عام ١٩٥٧)، وتضم كلية التربية فيها قسمي التربية وعلم النفس وتمنح درجتي البكالوريوس والماجستير. وهناك جامعة الملك عبدالعزيز (عام ١٩٦٧)، وتضم كلية الآداب والعلوم الإنسانية التي تعنى بالدراسات النفسية، وجامعة الإمام محمد بن سعود (تأسست عام ١٩٧٤)، وتضم كلية الآداب فيها قسما لعلم النفس. وفي السودان تأسست جامعة الخرطوم عام ١٩٥٦ ويعنى بالعلوم النفسية فيها قسم علم النفس التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كلية التربية. كما تأسست جامعة أم درمان الإسلامية عام ١٩٦٥ ويعنى بالدراسات النفسية فيها قسم علم الدراسات الفلسفية والنفسية التابع لكلية الآداب بالإضافة إلى كليه التربية، وتضم هاتان الجامعتان أقساما للدراسات العليا في مجال التربية وعلم النفس، وتمنحان درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه. وفي فلسطين تأسست جامعة بيرزيت عام ١٩٧٢، وتضم قسما للتربية وعلم النفس. وتأسست جامعة قطر عام ١٩٧٤، وتضم كلية التربية فيها قسما لعلم النفس التعليمي وقسما للصحة النفسية، وتصدر عن هذه الكلية مجلة «التربية»، وهي مجلة فصلية محكمة متخصصة بالعلوم التربوية والنفسية. أما جامعة الكويت فقد تأسست عام ١٩٦٦ وتضم قسما لعلم النفس تابعا لكلية الآداب وقسما لعلم النفس التربوي تابعا لكلية التربية كما تضم قسما للدراسات العليا. وقد ساهمت دولة الكويت مساهمة كبيرة في نشر الثقافة والعلوم النفسية من خلال إصداراتها القيمة مثل «مجلة العلوم الاجتماعية» و«مجلة العلوم الإنسانية» وتصدران عن جامعة الكويت، ومجلة «عالم الفكر» وسلسلة «عالم المعرفة» وغيرها من المجلات الثقافية العامة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت. أما في ليبيا فقد افتتحت جامعات عدة أقدمها جامعة قار يونس (عام ١٩٥٥) وتضم كلية للتربية وجامعة الفاتح وجامعة سبها وتضم كل منهما كلية للتربية. وفي المغرب تأسست جامعة محمد الخامس عام ١٩٥٥، وتضم قسما لعلم النفس يتبع كلية الآداب، كما تصدر في المغرب مجلة متخصصة وهي «المجلة المغاربية للطب النفسي» وهي مجلة فصلية متخصصة تصدر باللغة الفرنسية. وفي اليمن هناك جامعتان رئيستان: جامعة صنعاء (تأسست عام ١٩٧٠) وجامعة عدن (تأسست عام ١٩٧٥)، وتضم كل منهما كليتين تعنيان بالعلوم النفسية وهما كليتا الآداب والتربية، وثمة كليات أخرى للتربية موزعة في مدن يمنية أخرى.

### ج ـ مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي في العقد الأخير من القرن العشرين (١٩٩٠ـ ١٩٩٩)

تميز العقد الأخير من القرن العشرين بازدياد الاهتمام بالعلوم النفسية في الوطن العربي. وقد تجلى هذا الاهتمام المتزايد بانتشار تدريس علم النفس بفروعه في المدارس الثانوية والمعاهد المتوسطة المعنية والدورات المتخصصة، وفي مختلف الأقسام والكليات المعنية بالجامعات العربية التي تزايدت أعدادها خلال هذه الفترة. كما تجلى هذا الاهتمام بتزايد الحاجة إلى المختصين النفسيين في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والإعلامية، وبصدور العديد من الكتب والمؤلفات في العلوم النفسية (تأليفا وترجمة) في مختلف الأقطار العربية.

كما شهد عقد التسعينات نشاطا مؤسساتيا بارزا في مجال العلوم النفسية. حيث تم تفعيل المؤسسات الموجودة من قبل، والأهم من ذلك ظهرت أنشطة مؤسساتية بالغة الأثر في إرساء قواعد جديدة لتفعيل الاختصاص. فقد تم تفعيل المؤسسات المتواجدة من قبل، مثل: الجمعية المصرية للدراسات النفسية، والجمعية المصرية للطب النفسي، واتحاد الأطباء النفسانيين العرب، وما يصدر عن هذه المؤسسات وغيرها من دوريات متخصصة مثل «مجلة علم النفس» التي صدرت منذ أواخر الثمانينات عن الهيئة العامة للكتاب في مصر، وتتوزع مواضيعها على فروع علم النفس بشكل يعكس التوجهات الأكاديمية في مصر، ومجلة «الجمعية المصرية للدراسات النفسية»، و«مجلة العلوم الاجتماعية»، و«المجلة العربية للعلوم الإنسانية» الصادرة في الكويت.

ومن جهة أخرى وهي الأهم، ظهرت في هذا العقد مؤسسات نفسية جديدة وبدأت بممارسة أنشطتها العلمية والمهنية المتخصصة. فقد تأسست «رابطة الأخصائيين النفسيين» في مصر، وبدأت منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلتها «دراسات نفسية»، كما تأسس «مركز الدراسات النفسية» في طرابلس (لبنان) وبدأ منذ عام ١٩٩٠ بإصدار مجلته الفصلية المحكمة «الثقافة النفسية» وعدلت تسميتها إلى «الثقافة النفسية المتخصصة» في أواخر التسعينيات. كما تأسس «مركز الإرشاد النفسي» في مصر، وبدأ منذ عام ١٩٩٣ بإصدار مجلته «الإرشاد النفسي». وتأسست في هذا العقد أيضا «الجمعية المصرية للصحة النفسية»، و«الجمعية المصرية لحل الصراعات»، و«الجمعية النفسية اليمنية» التي بدأت بإصدار مجلتها «الصحة النفسية» منذ عام ١٩٩٤.

وتجدر الإشارة على نحو خاص إلى تأسيس «الاتحاد العربي لعلم النفس» عام ١٩٩٥، الذي يضم ممثلين عن جميع الأقطار العربية، إما على مستوى الأفراد أو على مستوى الجمعيات، ويعقد مؤتمرا سنويا عربيا جامعا في كل عام. كما تأسست عام ١٩٩٦ «الجمعية السورية للعلوم النفسية» وعقدت مؤتمرين في عامي ١٩٩٧ و١٩٩٨، وتأسست «رابطة الباحثين النفسيين» في عدن عام ١٩٩٦، و«رابطة الأطباء النفسيين العاملين في الخليج العربي»، و«رابطة الأطباء النفسيين في الأردن»، و«الجمعية اللبنانية للدراسات النفسية» (١٩٩٦)، و«الجمعية اللبنانية لرعاية الصحة النفسية»، و«الجمعية اللبنانية للطب النفسي»، و«الجمعية التونسية لعلم النفس»، و«الجمعية التونسية للطب النفسي»، و«الاتحاد المغاربي للطب النفسي» الذي بدأ منذ أوائل التسعينيات بإصدار «المجلة المغاربية للطب النفسي» باللغة الفرنسية. كما تأسس «مركز دراسات الطفولة» في جامعة عين شمس بالقاهرة، و«الجمعية الأردنية للتأهيل النفسي»، و«المركز العربي للدراسات الأمنية والتأهيل» بالرياض، و«الجمعية العراقية للطب النفسي»، و«مركز معوقات الطفولة» بجامعة الأزهر، و«الجمعية المغربية للدراسات النفسية».

كما عقدت في التسعينيات مؤتمرات وندوات نفسية قطرية وعربية وإقليمية وعالمية في العديد من العواصم العربية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- «مؤتمر الطفولة في الإسلام» وعقد في القاهرة عام ١٩٩٤ بمبادرة من جامعة الأزهر. وشارك في أعماله أكثر من خمسين باحثا ينتمون إلى مختلف الأقطار العربية، واشتمل على ٣٦ بحثا تركزت على ستة محاور متعلقة بموضوع المؤتمر.

- «مؤتمر الجمعية العالمية الإسلامية للصحة النفسة» وعقد في القاهرة عام ١٩٩١.

- «مؤتمر مركز الدراسات النفسية بطرابلس» (لبنان) عام ١٩٩٤ تحت شعار «مدخل إلى علم نفس عربي». وشارك فيه ممثلون عن جميع الأقطار العربية.

- ندوة «الثقافة النفسية» وعقدت في القاهرة عام ١٩٩٤ تحت عنوان «واقع تدريس العلوم النفسية في العالم العربي» (انظر ٢١، ص ١٥٢-١٧٠).

- «مؤتمر الرابطة السورية للطب النفسي» وهو المؤتمر الثاني لهذه الرابطة وعقد عام ١٩٩٨ بالتعاون مع المكتب الإقليمي للجمعية العالمية للصحة النفسية.

- «مؤتمر الجمعية النفسية اليمنية» وهو مؤتمر عالمي عقد في عدن عام ١٩٩٧ بالتعاون مع جامعة عدن والإتحاد العالمي للصحة النفسية.

ومن المؤتمرات العربية الجامعة المهمة نشير إلى:

١- «المؤتمر التربوي للجمعية السورية للعلوم النفسية» الذي عقد بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق في أيار - مايو عام ١٩٩٧ تحت شعار «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي»، وشارك فيه عدد كبير من الباحثين من مختلف الأقطار العربية، وقد عقدت ضمن فعالياته ندوة نفسية بعنوان «المرشد النفسي: إعداده، ودوره التنموي»، وحضره أكثر من ٥٠ باحثا واستمر أربعة أيام. وفي إطاره عقدت الورشة النفسية العربية الأولى تحت عنوان «شخصية الإنسان العربي وسبل التدخل النفسي لتفعيل دورها الحضاري». وقد تم التأكيد في هذا المؤتمر على حاجتنا الماسة إلى مهارات وخبرات علماء النفس العرب، والحاجة إلى مؤسسات علمية ونقابية تجمعهم وتقوم في الآن نفسه بالدور المهني والنقابي والعلمي. وأكدت الورشة المصاحبة للمؤتمر على الهوية العربية الجمعية، وضرورة تخطي القيود النرجسية والتعمق في استكشاف الذات، ومحاولة التناغم مع الواقع والانسجام معه. وطالب المؤتمر بضرورة توفير الإرشاد النفسي في حياتنا بأي وسيلة كانت «انظر ١٨».

٢- المؤتمر التربوي الثاني للجمعية السورية للعلوم النفسية، بالتعاون مع كلية التربية بجامعة دمشق، تحت عنوان «نحو مشروع عربي لتوصيف مهن المساعدة النفسية وتسريع خدماتها» في الفترة الواقعة بين ١٧-١٩ أيار/ مايو ١٩٩٨، واشتمل المؤتمر على ثلاثة وعشرين بحثا ضمن خمسة محاور. واشترك الباحثون في ورشتين نفسيتين عقدتا في ثلاث جلسات: الأولى بعنوان «العلوم النفسية والشباب العربي»، والثانية «توصيف مهن المساعدة النفسية وتسريع خدماتها».

وقد صدرت عن المؤتمر والورشتين النفسيتين ١٤ توصية تحث على تفعيل مهن المساعدة النفسية وتطوير خدماتها ونشرها، وضرورة إدخال الإرشاد النفسي والمدرسي في مراحل التعليم المختلفة، والعمل على تأسيس جمعية عربية للاختصاصيين النفسيين لتوحيد جهود المؤسسات والروابط في جميع أقطار الوطن العربي (انظر ٢٢).

٣- المؤتمر الرابع عشر لعلم النفس في مصر، والمؤتمر العربي السادس لعلم النفس- وعقدا في شباط/ فبراير ١٩٩٨ بمناسبة اليوبيل الذهبي للجمعية المصرية للدراسات النفسية، وبدعوة من الجمعية المذكورة والاتحاد العربي لعلم النفس، وبالاشتراك مع كلية التربية بجامعة عين شمس. وقد كان هذان المؤتمران تظاهرة علمية نفسية كبيرة، اشتملا على ثلاث ندوات: الأولى بعنوان «تطوير التعليم الجامعي وتنمية الشخصية

المصرية، والثانية «الصحافة النفسية»، والثالثة «آفاق القرن الحادي والعشرين لعلم النفس في الوطن العربي»، وقدم إلى المؤتمرين ٢٣ بحثا لكبار أساتذة علم النفس وعمداء كليات التربية (انظر ٢٠، ص ١١٣ـ ١٢٥).

وننوه أخيرا بمؤتمر «السيكولوجيا العربية» الذي يعقد مرة كل عامين في بيروت بدعوة من مركز الدراسات النفسية (طرابلس ـ لبنان)، ويشارك فيه عدد كبير من المختصين النفسيين العرب (انظر ١٩، ص ٥٣ـ٥٨).

إن هذه الوقائع والأنشطة المتمثلة في انعقاد العديد من المؤتمرات والندوات النفسية، القطرية والعربية الجامعة، وتأسيس العديد من الجمعيات والروابط والتنظيمات النقابية المهنية، القطرية والعربية، وصدور العديد من الدوريات النفسية، هذا بالإضافة إلى صدور أعداد كبيرة من الكتب والبحوث النفسية العربية والمعربة.. إن هذا كله يشير بوضوح إلى أن الباحثين النفسيين العرب قد أدركوا جيدا الحاجة الماسة للتعاون والتنسيق فيما بينهم، وتوحيد جهودهم من أجل توجيه العلوم النفسية نحو آفاق الحياة الرحبة، والخروج من دائرة الجامعات والمصحات والعيادات إلى المشاركة الفعالة في خدمة المجتمع وتنميته، ومواجهة التحديات الخطيرة التي يحملها القرن الحادي والعشرون. كما تدل هذه الوقائع للأنشطة النفسية العربية المتنوعة على تنامي حركة الاختصاص، وتعاظم أعداد المتخصصين لتطويع العلوم النفسية للواقع العربي من أجل تنمية المجتمع العربي وخدمة الإنسان العربي (انظر ١٩).

إن إنشاء مؤسسات علم النفس من جمعيات وروابط واتحادات يساهم في إبراز العلوم النفسية على الصعيدين العلمي والاجتماعي وفي تحديد هويتها، ويفتح أمام علماء النفس الأبواب الواسعة لتلبية الحاجات الملحة لبلدانهم ومجتمعاتهم ومواطنيهم، ابتداء من صانعي السياسة ومتخذي القرار، ومرورا بأجهزة الإعلام والتدريب والإرشاد والخدمات النفسية والاجتماعية والتربوية، وانتهاء بالفرد العادي في حياته اليومية وسلوكه العادي (انظر ٢، ص ٢٢).

قبل أن ننهي حديثنا عن واقع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي لابد من الإشارة إلى جهود الجامعة العربية ودورها ودور مؤسساتها المختلفة ـ وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ في تطوير العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية. فقد افتتحت الجامعة منذ عام ١٩٥٠ بالتعاون مع منظمة اليونسكو «مركز التربية الأساسية في العالم العربي» بسرس الليان في مصر، الذي يعد الخبراء الاجتماعيين والنفسيين

من أجل تقديم العون لسكان الريف ويساهمون في تنميته (١٦ج١، ص ٣١٨ ـ ٣١٩)، كما يصدر هذا المركز مجلة «تنمية المجتمع» وهي مجلة شهرية تصدر في القاهرة، هذا بالإضافة إلى المراكز والمؤسسات الأخرى التابعة للجامعة العربية، وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بأنشطتها ومؤسساتها المتنوعة وإصداراتها المهمة مثل: «المجلة العربية للبحوث التربوية»، و«المجلة العربية للثقافة»، و«المجلة العربية لبحوث التعليم العالي»، و«المجلة العربية للتربية» وغيرها. ومن بين المراكز العربية التابعة للجامعة العربية والمعنية بمسيرة العلوم النفسية، نذكر أيضا: «مركز البحوث الاجتماعية للعالم العربي» في القاهرة، و«معهد الدراسات العربية العليا»، و«معهد الإنماء العربي» ومقره طرابلس بالجماهيرية الليبية وله فروع في بيروت ودمشق والقاهرة، ويصدر سلسلة «الدراسات الإنسانية ـ علم النفس» وتعنى عناية خاصة بالعلوم النفسية (انظر ١٦، ج١). ونشير أخيرا إلى اتحاد الجامعات العربية ومقره عمّان في الأردن، ويصدر دورية نصف سنوية وهي «مجلة اتحاد الجامعات العربية».

### د ـ آفاق تطوير العلوم النفسية في الوطن العربي

سبق أن ذكرنا في المقدمة أن زيادة الاعتماد على المعطيات التجريبية الدقيقة وعلى الطرق الإحصائية والرياضية وطرق القياس والاختبار الدقيقة قد جاءت نتيجة حاجة موضوعية في المجتمعات الأوروبية. وهذه الحاجة هي التي أملت ضرورة انفصال علم النفس عن الفلسفة وتحوله إلى علم تجريبي، ونتيجة الحاجة الموضوعية أيضا تفرع علم النفس إلى مجموعة متكاملة من العلوم النظرية والتطبيقية التي تتغلغل في جميع جوانب حياة الإنسان الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعلمية، والمادية والروحية، والتي تعرف الآن باسم العلوم النفسية. وإذا كان هذا حال العلوم النفسية في أوروبا وأمريكا والبلدان المتقدمة فما هي حالها عندنا في الوطن العربي؟ والآن، ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، وبعد أن توفرت لدينا مؤسسات التعليم العالي من معاهد وجامعات ومراكز ومؤسسات، وحدثت تحولات وتغيرات عميقة في الوطن العربي، بدرجات متفاوتة من قطر لآخر، على جميع الأصعدة الزراعية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وتأسست الجمعيات والاتحادات والروابط النفسية في غالبية أقطار الوطن العربي، فمن حقنا أن نتساءل بعد أن تحقق كل ما ذكرناه أعلاه:

ما هو دور العلوم النفسية في بناء المجتمع العربي وتنميته؟ وماذا قدمت هذه العلوم لأبناء المجتمعات العربية من التوعية والثقافة، والإعداد والتأهيل النفسي لتقبل واستيعاب التغيرات الجارية والمقبلة في بنية المجتمع، وللاستعداد أخيرا لدخول القرن الحادي والعشرين بما يحمله من تحديات موجهة على نحو خاص تجاه البلدان النامية ومنها وطننا العربي كالعولمة، والشرق أوسطية واحتمالات الحرب والسلام، والتطبيع وفقدان الهوية الثقافية والغزو الإعلامي وغيرها؟

في بحثه الموسوم بـ«بعض سمات علم النفس المعاصر وعلاقتها بتدريس علم النفس في المرحلة الجامعية» والمقدم إلى المؤتمر الأول للجمعية السورية للعلوم النفسية الذي عقد في كلية التربية بجامعة دمشق «أيار ـ مايو ١٩٩٧» يتحدث الباحث السعودي علي بن صديق الحكمي عن أهم سمات علم النفس المعاصر فيجملها في سمات خمس هي: ١ـ الصراع، ٢ـ أحادية الثقافة، ٣ـ أزمة الهوية، ٤ـ اتساع القاعدة المعلوماتية والتغير السريع، ٥ـ الصورة المشوهة (انظر ١٨). ولعل السمة الثالثة- أزمة الهوية- من أهم السمات التي تميز العلوم النفسية في الوطن العربي، برأينا. حيث إن العلوم النفسية عندنا لاتزال تعتمد بصورة رئيسة على النظريات والمنطلقات والاختبارات والمقاييس النفسية ذات المنشأ الغربي، الأمر الذي أدى إلى اتسام العلوم النفسية العربية بالسمة الغربية بدلا من أن تكون لها هويتها المتميزة، القائمة على معطيات الثقافة العربية والواقع العربي. وفي كتابه «واقع التجربة السيكولوجية في الوطن العربي» (١٩٩٤) يعالج الباحث الغالي أحر وشاه أزمة الهوية في علم النفس العربي، فيرى أن «المشكل الحقيقي يتجلى في عدم أصالة إنتاجنا السيكولوجي، وأن خطابنا السيكولوجي لم يتجرد بعد من الدور الذي يلعبه كوكيل فرعي لمدارس واتجاهات سيكولوجية لا علاقة لها بخصائص الإنسان العربي ومقوماته الأساسية» (٤، ص ٩)، ولا رابط بينها وبين واقع الإنسان العربي وبيئته. وقد أدى انعدام وجود الهوية المتميزة للسيكولوجيا العربية وتأثرها الكبير بالنماذج والنظريات الغربية إلى محدودية الابتكار وقلة الإسهامات الأصيلة لعلم النفس العربي. أما بالنسبة للصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر فهي سمة ملحوظة داخل الوطن العربي وخارجه. وهذه السمة، أي الصورة المشوهة لعلم النفس المعاصر، قد جاءت نتيجة أفكار مسبقة وخاطئة عن العلوم النفسية. ويؤكد عالم النفس ستانوفيتش STANOVICH (١٩٩٢) أن علم النفس يعاني من مشكلة الصورة، وأن معظم الناس لا يعرفون علم النفس بصورته الصحيحة، وهناك خلط كبير بين علم

النفس كعلم ذي منهجية علمية وبين موضوعات أخرى لا علاقة لها بعلم النفس كالتخاطر، والاستشفاف LAIRVOYANCE، والحركة النفسية PSYCHOKINESIS، وسبق المعرفة PRECOGNITION، وغيرها.

ويرى الباحث الأستاذ فؤاد أبوحطب، في حديثه عن مستقبل علم النفس في الوطن العربي، أن هناك ثلاثة احتمالات أمام علم النفس في الوطن العربي، وتتمثل هذه الاحتمالات بثلاثة «سيناريوهات»: الأول هو «السيناريو» التشاؤمي الذي يقضي باستمرار الحال على ما هو عليه، كما ستستمر العوامل المعيقة لتطور علم النفس. وأما الاحتمال الثاني فهو أكثر تفاؤلا ويستند إلى النموذج التطوري، حيث من المتوقع في ضوئه تزايد الجهود الإبداعية والتجديدية القليلة التي قام بها وأنجزها علماء النفس العرب. وأما الاحتمال الثالث فهو «السيناريو التحويلي أو الثوري»، حيث من المتوقع في ضوئه حدوث تغيرات جوهرية في علم النفس كعلم وكمهنة في الوطن العربي، وهو يتطلب تحولات فائقة السرعة، في ضوء الموجة المعلوماتية الثالثة التي سيشهدها القرن الحادي والعشرون، حتى يتمكن من أداء دوره في نظام كوني وكوكبي جديد. ويرى الدكتور أبو حطب ـ ونحن معه في هذا الرأي ـ أن السيناريو الثاني، أي النموذج التطوري، هو الاحتمال الأكثر قابلية للتحقق في ضوء ظروف الوطن العربي وأوضاعه (٣، ص ١٢٧ـ١٨).

ونحن نرى أن العلوم النفسية في الوطن العربي يجب أن تنطلق من كون علم النفس هو علم تجريبي تطبيقي، وليس علما نظريا تأمليا، ومن ضرورة الربط الوثيق بين العلوم النفسية من ناحية، وبين البيئة العربية والثقافة العربية وخطط البناء الاجتماعي والتنمية الاجتماعية في الوطن العربي وأحدث منجزات العصر الحديث من تقانات واتصالات وشبكات معلوماتية من ناحية أخرى.

ومن المناسب أن نرجع ثانية إلى المؤتمر الأول لعلماء النفس المصريين، الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٧١، تحت شعار «علم النفس والتنمية الاجتماعية». ونلاحظ هنا ملاحظة اعتراضية قبل الحديث عن هذا المؤتمر، وهي أن هذا الشعار الذي طرح قبل ربع قرن لا يزال شعار جميع مؤتمرات العلوم النفسية التي تعقد الآن، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا الشعار لا يزال مطلبا لم يتحقق ولم يتحول إلى واقع وحقيقة. من بين أهم التقارير التي قدمت إلى هذا المؤتمر تقرير د. فرج أحمد فرج «التطور الاجتماعي وآثاره النفسية في مصر»، وأكد فيه أن تغيير البنية الفوقية لا يمكن أن يتم بإجراءات قانونية أو تشريعية وبقرارات أو مراسيم، وذكر أن «التغيير في البناء

الفوقي، أي في الفلسفة والقيم والتشريع والموقف مع العالم بعامة، هو الذي يعني المشتغلين بالعلوم النفسية. فالبناء الفوقي يتضمن - فيما يتضمن من أبعاد - بناء الأفراد النفسي، وقيمهم واتجاهاتهم وأنماط سلوكهم في مواجهة مختلف المواقف الاجتماعية» (١٢، ص ٥٠). وسلط الباحث فرج في تقريره الأضواء على الجانب النفسي لأهم مسائل التحولات الاجتماعية والاقتصادية. كما أشار إلى دور علم النفس وعلماء النفس في قضية التحول الاجتماعي، وفي تقديم العون لهيئات ومؤسسات الدولة والإدارة والتخطيط في سبيل تكوين إنسان متطور من جميع الجوانب (انظر ١٢، ص ٥٠-٥١).

في كتابه «المنهج العلمي في دراسة المجتمع» يتناول د. حامد عمار الباحث المصري المعروف مسألة العلاقة بين القاعدة التجريبية والتحليل النظري في الدراسات النفسية. ومع تركيزه الشديد على أهمية استخدام طرائق البحث التجريبي، يشير في الوقت نفسه إلى ضرورة التحليل النظري العام للظواهر الاجتماعية. ويقول: «لابد من أن تعقب الدراسة التجريبية للظواهر الاجتماعية نظرة متكاملة شاملة توضح مكان هذه الظاهرة إلى جانب الظواهر الأخرى في المجتمع» (٩، ص ١٤). كما يشير إلى أن الظاهرة الاجتماعية تعد جزءا لا يتجزأ من الموقف الاجتماعي الكلي، ولا يمكن بحثها إلا في ضوء الارتباط بالظواهر والمفردات الاجتماعية الأخرى لهذا الموقف (٩، ص ١١).

وقد خرج مؤتمر علماء النفس الأول في مصر بعدد كبير من التوصيات أهمها:

- ضرورة إحداث هيئة قومية ترعى البحوث النفسية وتنظمها وتشجعها.

- تشكيل لجنة مختصة تقوم بوضع القوانين واللوائح لمهنة الاختصاصي النفسي وتحديد أعماله ووظائفه.

- توجيه العناية والاهتمام إلى دراسة مشكلات الطفولة والشباب ومشكلات تعليم الكبار.

- تكوين لجنة مختصة لتقويم الدراسات والبحوث النفسية التي أجريت للعمل على تطبيق نتائجها.

- ضرورة تعميم نظام المرشد النفسي والأخصائي النفسي التربوي في مختلف مراحل التعليم.

- ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع الإسرائيلي لمجابهة الحرب النفسية الإسرائيلية (١٣، ص ٣٦).

إذا ما قارنا هذه التوصيات المذكورة أعلاه بتوصيات المؤتمرات والندوات النفسية

القطرية والعربية الأخيرة التي عقدت في أواخر التسعينيات لوجدنا أن أكثرها لايزال يتكرر في المؤتمرات الأخيرة رغم انقضاء ربع قرن وأكثر، وأن غالبيتها لم تتحقق حتى الآن... وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على البطء السلحفاتي في مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي رغم ظهور العديد من المؤسسات النفسية من جمعيات وروابط واتحادات. فنظام المرشد النفسي والأخصائي النفسي التربوي لم يعمم ولم يطبق إلا فيما ندر من الأقطار، والمجتمع الإسرائيلي لم يدرس حتى الآن دراسة كافية من أجل مجابهة العدوان والاحتلال والمؤامرات والحرب النفسية الإسرائيلية.

يرى الباحث د. أبوحطب أن هناك أربعة عوامل رئيسية قد تؤدي إلى الإسراع بمسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي وتطويرها وهي:

١ـ تحرير مفهوم التنمية من النماذج الخارجية الغربية، وإحلال النموذج الخاص لهذه التنمية الملائم لثقافتنا وشخصيتنا العربية.

٢ـ التفاعل الإبداعي بين التراث القومي والحاجات المعاصرة، وجعل العلوم عامة وعلم النفس خاصة جزءا من الممارسة الاجتماعية اليومية.

٣ـ الحث على تنمية الفكر السيكولوجي الإبداعي، والخروج من التبعية إلى الابتكارية، ومن التقليد إلى التجديد.

٤ـ البحث عن هوية مهنية جديدة لعلم النفس (انظر ٢، ص ٢٨ـ٢٩).

في ضوء ما تقدم نرى التأكيد على المقترحات والتوصيات التالية التي يمكنها ـ برأينا ـ المساهمة في دفع مسيرة العلوم النفسية في الوطن العربي إلى الأمام والعمل على تطويرها:

١) تفعيل جميع المؤسسات النفسية القطرية والعربية من روابط وجمعيات واتحادات، وتحقيق التعاون والتنسيق فيما بينها. تحقيقا للتواصل بين علماء النفس العرب، وتوفيرا للأرضية العلمية والمهنية المشتركة للنهوض بالعلوم النفسية لكي تؤدي دورها المطلوب في بناء المجتمع وتنميته.

٢) ربط تدريس المقررات النفسية بمختلف فروعها ومجالاتها وميادينها بالمؤسسات المعنية من اجتماعية وصحية وثقافية وإعلامية وتربوية.

٣) إعادة النظر في إعداد المختصين بالعلوم النفسية بحيث لا يقتصر إعدادهم على مهنة التعليم وحدها، بل يشمل جميع الميادين التي دخلتها فروع علم النفس كالصناعة والتجارة، والإعلان والإعلام، والجيش والشرطة، والقضاء، والثقافة والفنون، وغيرها

من المجالات، الأمر الذي يؤدي إلى توسيع مجالات العمل أمام المختصين بالعلوم النفسية، والإفادة منهم في مختلف جوانب الحياة والعمل والإنتاج.

٤) العمل على نشر الثقافة النفسية، وتوحيد المصطلحات النفسية على مستوى الوطن العربي، وهذا أمر يمكن تحقيقه من خلال التعاون والتنسيق بين الجمعيات النفسية القطرية والعربية، الأمر الذي ينعكس على ما تصدره هذه الجمعيات والاتحادات والمؤسسات النفسية من كتب ودوريات علمية. كما يمكن للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية أن تقوم بدور كبير في هذا المجال.

٥) تأسيس معاهد خاصة بالعلوم النفسية التطبيقية كمعهد علم النفس الصناعي، والتجاري والإعلامي، ومعاهد الرأي العام وغيرها من المعاهد المتخصصة الأخرى نظرا لدورها الكبير في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

٦) ضرورة إحداث وظيفة المرشد النفسي، والمرشد النفسي التربوي، والمرشد النفسي الاجتماعي في جميع المؤسسات التعليمية والتدريبية والإنتاجية، من مدارس ومعاهد وجامعات، ومعامل ومصانع ومؤسسات من أجل حل المشاكل النفسية، والنفسية التربوية، والنفسية الاجتماعية للتلاميذ والطلاب والعاملين في قطاع الإنتاج، وهذا ما أكدت عليه جميع الندوات والمؤتمرات والورشات النفسية.

٧) التنسيق مع وسائل الإعلام المقروءة والمرئية المسموعة لنشر الثقافة النفسية الصحيحة، وإعداد البرامج النفسية بإشراف خبراء ومختصين نفسيين.

٨) العمل على زيادة الاهتمام في أقسام وكليات علم النفس والمؤسسات الأكاديمية الأخرى المعنية ـ بتدريس العلوم النفسية ـ بالجذور الأولى لعلم النفس، وبتاريخ الأفكار النفسية في حضارات الوطن العربي القديمة وبخاصة في الثقافة العربية الإسلامية، تحقيقا لربط العلوم النفسية بالبيئة والثقافة العربية، وتأكيدا للحقيقة الموضوعية والإنصاف، وإبراز دور الوطن العربي والثقافة العربية الإسلامية في طرح المواضيع والأفكار النفسية ومعالجتها، حيث إن معرفة ماضي أي علم شرط مهم من شروط تطويره.

٩) السعي عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إلى إصدار معجم موحد للمصطلحات النفسية (إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي)، أسوة بإصداراتها المماثلة مثل المعجم الطبي الموحد، والمعجم العربي الموحد للمصطلحات العسكرية، ورفده بملاحق دورية من أجل تغطية المصطلحات النفسية الجديدة، تحقيقا لهدف إيجاد لغة سيكولوجية عربية

موحدة ومشتركة بين الباحثين العرب، وتخلصا من تباين وفوضى الترجمات الفردية الخاصة لهذه المصطلحات.

١٠) العمل على إصدار مجلات تخصصية بالعلوم النفسية من قبل الكليات والجمعيات التي لا تصدر مثل هذه المجلات.

١١) تحقيق التواصل واللقاءات بين الباحثين النفسيين العرب من جهة، وبينهم وبين الباحثين النفسيين الأجانب في الدول الإسلامية والبلدان الأوروبية والآسيوية من جهة أخرى لتبادل الرأي وإيجاد الحلول للمشكلات والمعوقات التي تعترض مسيرة العلوم النفسية، وتعزيز المشاركة العربية في المؤتمرات النفسية العالمية، والتشاور بين أعضاء الاتحاد العربي لعلم النفس لتنسيق مشاركة علماء النفس العرب فيها، حيث إن هذه المؤتمرات العالمية هي الخطوة الأولى نحو العالمية.

## المراجع

ملاحظة: (تجنبا لتكرار أسماء المراجع في الهوامش، رأينا ترتيب مراجع البحث هجائيا، حسب كنية المؤلف، وأعطيناها أرقاما متسلسلة. فالرقم الأول بين القوسين يشير إلى رقم المرجع في قائمة المراجع هذه، والأرقام التي تليه تشير إلى أرقام الأجزاء أو الصفحات).

(١) إبراهيم، عبدالستار: النظرة العلمية ومؤتمرات علم النفس، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٦٧، حزيران / يونيو ١٩٧١، ص ٣١ ـ ٣٥.

(٢) أبوحطب، فؤاد: «مسيرة البحث في علم النفس في العالم العربي وآفاق تطويره»، بحث مقدم إلى مؤتمر «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي»، كلية التربية، جامعة دمشق ١١ـ١٣ أيار / مايو ١٩٩٧.

(٣) اتحاد الجامعات العربية، دليل الجامعات العربية، القاهرة، ١٩٦٩، الرياض ١٩٨٠.

(٤) أحر وشاء، الغالي، واقع التجربة السيكولوجية في الوطن العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

(٥) البسام، عبدالعزيز، نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، العراق، بيروت، ١٩٦٥.

(٦) جلال، سعد، المرجع في علم النفس، القاهرة، ١٩٧٤.

(٧) دياب، لطفي، نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، لبنان، بيروت، ١٩٦٥.

(٨) عاقل، فاخر، نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، سوريا، بيروت، ١٩٦٥.

(٩) عمار، حامد، المنهج العلمي في دراسة المجتمع، القاهرة، ١٩٦٠.

(١٠) عيون السود، نزار، نشوء وتطور الفكر النفسي الاجتماعي عند العرب، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥.

(١١) الفارس، خالد، جامعة دمشق في عامها الثمانين، «المجلة العربية لبحوث التعليم العالي»، المركز العربي لبحوث التعليم العالي، دمشق، العدد ١، تموز / يوليو ١٩٨٤، ص ٦٩ ـ ٩٢.

(١٢) فرج، أحمد فرج، التطور الاجتماعي وآثاره النفسية في مصر، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٧٧، تموز / يوليو ١٩٧١، ص ٤٨ ـ ٥٦.

(١٣) فطيم، لطفي، المؤتمر الأول لعلم النفس بالقاهرة، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٧٦، حزيران / يونيو، ١٩٧١، ص ٢١ ـ ٣٥.

(١٤) مخيمر، صلاح، دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعي، مجلة «الفكر المعاصر»، القاهرة، العدد ٧٧، تموز / يوليو ١٩٧١، ص ٤١ ـ ٥٦.

(١٥) مراد، يوسف، نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام، مصر، بيروت، ١٩٦٥.

(١٦) مليكة، لويس كامل، قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية، المجلد١ ، ٢، القاهرة، ١٩٦٥، ١٩٧٠.

(١٧) موسى، سلامة، تراث مصر الفكري والفلسفي، مجلة «المقتطف»، القاهرة، أيلول / سبتمبر، ١٩٣٦، ص ٩٣ ـ ١٠١.

(١٨) المؤتمر التربوي «دور كليات التربية في تطوير التربية من أجل التنمية في الوطن العربي»، كلية التربية ـ جامعة دمشق، ١١ ـ ١٣ أيار / مايو، ١٩٩٧.

(١٩) النابلسي، محمد أحمد، شاهين، روز ماري، واقع الجمعيات النفسية العربية. مجلة «دراسات عربية»، بيروت، العدد ١١ ـ ١٢ ـ أيلول، تشرين أول / سبتمبر، أكتوبر ١٩٩٨، ص ١٣٩ ـ ١٤٤.

(٢٠) الندوات والمؤتمرات. تقرير عن المؤتمر العربي لعلم النفس. مجلة «الثقافة النفسية المتخصصة»، بيروت، العدد ٣٥، المجلد ٩، تموز / يوليو ١٩٩٨، ص ١١٣ ـ ١٣٥.

(٢١) ندوة «الثقافة النفسية في القاهرة»، مجلة «الثقافة النفسية»، بيروت. العدد ١٨، المجلد ٥، نيسان / ابريل ١٩٩٤، ص ١٥٢ ـ ١٧٠.

(٢٢) الورشة العربية الثانية «نحو مشروع عربي لتوصيف مهن المساعدة النفسية وتسريع خدماتها». كلية التربية ـ جامعة دمشق، ١٧ـ ١٩ أيار / مايو ١٩٩٨.

(٢٣) Abou- Hatab, F. Psychological controls of rapid social Change. 26th. International Congress of Psychology. Montreal, Canada, 1996.

(٢٤) Stanovich, K.F. How to think straight about Psychology (3rd. ed.). New-York, 1992, Harper Collins.

# يوتوبيا الخيال العلمي في الرواية العربية المعاصرة

أ. يوسف الشاروني*

«كانت اليوتوبيات في أكثر الأحيان خططا ومشروعات لمجتمعات تعمل بشكل آلي، ومؤسسات ميتة تصورها اقتصاديون وسياسيون وأخلاقيون. لكنها كانت كذلك الأحلام الحية للشعراء». بهذه الجملة تختتم ماريا لويزا برنيري كتابها «المدينة الفاضلة عبر التاريخ».(١)

وحلم الإنسان بالمدينة الفاضلة حلم قديم منذ نشأ اعتقاده في جنة بعد حياته الأرضية مكافأة له على صلاحه في الدنيا، وتعويضا له عما حُرمه من لذات بسبب تقواه أحيانا، أو بسبب وضعه الطبقي المتواضع أحيانا أخرى. وبالمقابل نشأت اليوتوبيا الضد في شكل الجحيم مصيرا للشرير الذي انحرف عن تعاليم الجماعة أثناء حياته الأرضية.

ولعل أفلاطون (٤٢٧ ق.م ـ ٣٥٣ ق.م) كان أول من استدعى اليوتوبيا من العالم الآخر إلى دنيانا في جمهوريته. ومنذ تلك البداية تسلسلت رحلة المدن الفاضلة عبر التاريخ، تعكس كل منها بيئة عصرها، وتتأثر بها سلبا أو إيجابا. ولم يكن حظ تراثنا العربي في هذه الرحلة إلا «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ /٨٧٢ و٨٧٣ ـ ٩٥٠ و٩٥١م) والتي كان واضحا فيها تأثره بآراء أفلاطون في جمهوريته. وكان العامل المشترك الذي يجمع هذه اليوتوبيات هو طابع الشمولية وإلغاء الفردية وقهر الحرية في مجتمعات «يفترض أنها مثالية»(٢) بمعنى أن المفكر لايدور بخلده لحظة واحدة أن يأخذ رأي سكان مدينته فيما وضع لها من قوانين ونُظم رأى هو ـ من وجهة نظره ـ أن تطبيقها يحقق مثاليتها، مع أنه بهذا الإلزام الخارجي أوجد في قلب مدينته نقيض

* أديب وناقد من جمهورية مصر العربية.

مايطمح إليه من مثالية. لكن البعض الآخر مثل فرانسوا رابليه (١٤٩٠ ـ ١٥٥٣م) قدم لنا سكان مدينته الفاضلة «دير تيليم »، باعتبارهم مواطنين يعيشون أحرارا، لاتقيدهم قوانين أو لوائح جميع اليوتوبيات السابقة عليه «لم يطلب منهم في ظل النظام الدقيق الذي يحكم حياتهم سوى مراعاة قاعدة واحدة: افعل ماتشاء»[٣]. مجتمع مثالي نظريا، لكنه لايصمد أيضا عند التطبيق، تماما كما لو كنت تترك للسيارات حرية الحركة في شوارع مدينة دون التزام بقواعد المرور ، فالحرية المطلقة فوضى تدمر المجتمع الإنساني، كما أن الشمولية تدمر إنسانية الفرد. وقد كانت «دير تيليم» بداية مبكرة لسلسلة من يوتوبيات تالية راحت تبحث قبل كل شيء عن التحرر من القوانين والحكومات، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الجنسية كما نرى في يوتوبيات القرن الثامن عشر، وعلى سبيل المثال عند أمن ديديرو (١٧١٣ـ١٧٨٤) في «ملحق رحلة بوجانفيي» (١٧٩٦م، فلم يتم طبعه إلا بعد الثورة الفرنسية)، والماركيز دي ساد (١٧٤٠ـ١٨١٤)، ولهذا حاول مفكر مثل إتيين كابيه (١٧٨٨ـ١٨٥٦) في «رحلة إلى إيكاريا» أن يوفق بين المساواة والتمتع بدرجة عالية من الاستقلال الشخصي. وقد عاد وليم موريس (١٨٣٤ـ١٨٩٦م) بعد حوالي نصف قرن ليعلن أن كل إنسان في «أخبار من لامكان» (١٨٩٠م) هو سيد نفسه، وأنه يرفض أن يتنازل عن سلطته لأناس يشرعون القوانين، ويفرضون العقوبات على من لايحترم هذه القوانين، إنه مساو لرفاقه مساواة حقيقية، لا لأنه يتسلم القدر نفسه من المآكل والملبس فقط، بل كذلك لأنه لم يمارس أي سلطة على جاره ولايمارس جاره سلطته عليه[٤].

كذلك لم يدرك مؤسسو هذه المدن «أن خطر حب السلطة يفسد الحكام ويفرق بينهم ويوقع الظلم على الشعوب»[٥]. كما أن معظم الدول اليوتوبية دول سكونية «لايسمح لمواطنيها بأن يناضلوا أو حتى أن يحلموا بيوتوبيا أفضل»[٦].

كما أن بعض اليوتوبيات ألغت نظام الزواج كما فعل أفلاطون في جمهوريته، وبعضهم أبقاه مثلما فعل توماس مور (١٤٧٧ - ١٥٣٥م) في «يوتوبيا»، وبعضهم اتخذ حلا وسطا، وذلك بالإبقاء على المؤسسات الأسرية ، وإن عهد إلى الدولة بمهمة تعليم الأطفال.

كذلك فإن البعض كانت مدينته الفاضلة مكانا محدودا من الكرة الأرضية عليها أن تحمي نفسها من جيرانها، وتكون على أهبة الاستعداد للدفاع عن حدودها بجيش من أبنائها على نحو مانجد عند توماس مور في «يوتوبيا»، بينما اتسعت عند البعض الآخر بحيث لم يعد يكفيها من رقعة الأرض أقل من كوكب بأسره ، تسوده لغة واحدة، أي أننا

أصبحنا بإزاء كوكب يوتوبي كما حدث عند ويلز (١٨٦٦-١٩٤٦) في «يوتوبيا حديثة» و«بشر كالآلهة». ولعل فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) في «أطلنطا الجديدة» كان أول فيلسوف تطلع إلى تجديد المجتمع عن طريق العلم. وكان عبء هذا التجديد قد ألقي في اليوتوبيات السابقة على عاتق التشريع الاجتماعي، أو الإصلاحات الدينية، أو نشر المعرفة. وحتى عندما كان العلم يحتل مكانا مهما كما في «مدينة الشمس» (١٦٠٢) لكامبانيلا (١٥٦٨-١٦٣٩م) أو «مدينة المسيحيين» (١٦١٩م) لفالنتين أندريا (١٥٨٦-١٦٥٤)، لم يكن اختيار الحكام يتم طبقاً لمعرفتهم فحسب . بينما كان العلماء في «أطلنطا الجديدة» سلطة فوق سلطة الملك. فقد كان «فرانسيس بيكون» سياسياً شديد التحمس للعلم ، وأطلنطا الجديدة «هي في الواقع حلم تعويضي يتحد فيه العلم والقوة، ويمسكان بزمام أعلى سلطة في الحكم. إنه الحلم بمختبرات هائلة وأعداد كبيرة من المساعدين ، وموارد مالية ضخمة»[7]. فهو يتحدث عن اختراع آلة طائرة قام بها أبو العباس قاسم بن فرناس عام ٨٩٠ م ، وتصميم غواصة ليوناردو دافنشي (١٥٤٢-١٥١٩) وآلة تصوير ليون باتيستا البرتي (١٤٠٤-١٤٧٢) في القرن الخامس عشر، ومما يزيد «أطلنطا الجديدة» تشويقا للقارئ الحديث أنها تهتم غاية الاهتمام بالتطبيق العملي - بل الصناعي - للاكتشافات العلمية ، كالمنتجات الغذائية البديلة والمواد المصنعة[8] مثل: التخمير، والتجفيف، وحفظ الأجساد من التلف. وفي أطلنطا الجديدة بيوت للعطور ملحق بها معامل لاختبار الذوق ومبنى للفواكه المحفوظة ، حيث تُصنع أنواع الحلوى الجافة والرطبة ، وأصناف النبيذ والألبان والحساء، والسلّطات. وهناك من يسافر إلى الخارج لجلب المراجع ونماذج التجارب العلمية التي تمت في جهات أخرى، بينما آخرون مهمتهم جمع التجارب من الكتب، وغيرهم يجرون تجارب جديدة، ثم هناك من يقوم بتصنيف كل ذلك في عناوين وجداول، واستخلاص الفوائد منها لمنفعة الإنسان .

وقد تأثرت المدن الفاضلة - أو في الواقع المدن التحذيرية - ببروز تيار الخيال العلمي في الأدب الغربي، على نحو ما نجد عند جورج اورويل (١٩٠٣-١٩٥٠) في راويته «١٩٨٤»، وألدوس هكسلي (١٨٩٤-١٩٦٣) في روايته «عالم طريف شجاع» ، وقد سبقت ترجمتهما إلى العربية.

ويعتبر لورد ليتون (١٨٠٣-١٨٧٣) في روايته «الجنس القادم» أول من حذر العالم من وجود أمة قوية تعيش في أحشاء الأرض قادرة بفضل قنابلها النووية أن تهزم الشعب الأمريكي متى أرادت، والأخطار الوحيدة التي تهدد هذه الأمة «هي قبل كل شيء تلك

التقلصات الطارئة التي تحدث داخل الأرض، والتنبؤ بها والوقاية منها يحتاجان إلى الحد الأقصى من البراعة. وكذلك الانفجارات النارية والمائية، والأعاصير التي تهب تحت الأرض، والغازات المتسربة»[٩]. ولاينفرد لورد ليتون بالمكان المبتكر فحسب لمدينته الفاضلة، بل إنه أعطى لنفسه حرية ابتكار مواطنين لهم تركيب خاص بهم، فهم ليسوا فقط أقوى في بنيتهم وأضخم في حجمهم من البشر الذين يعيشون فوق سطح الأرض، وإنما يملكون كذلك أجنحة تمكنهم من الطيران من النوافذ والرقص في الهواء[١٠].

ويبدو أن روائيينا العرب الذين قدموا لنا أحلامهم اليوتوبية، أو مخاوفهم التي عبروا عنها في اليوتوبيا الضد قد تأثروا بهذا التيار الروائي، أي أن مدنهم يمكن أن تندرج تحت أدب الخيال العلمي، وذلك على نحو ما نجد في أربع من هذه اليوتوبيات في أدبنا العربي المعاصر: سكان العالم الثاني (١٩٧٧) لنهاد شريف (المولود عام ١٩٣٢)، والطوفان الأزرق (١٩٧٦) للأديب المغربي عبدالسلام البقالي (المولود عام ١٩٣٢أيضا)، ثم «هروب إلى الفضاء» (١٩٨١) لحسين قدري (المولود عام ١٩٣٥)، والسيد من حقل السبانخ (١٩٨٤) لصبري موسى (المولود عام ١٩٣٢).



لكن نهاد شريف في «سكان العالم الثاني» فضل أن تكون مدينته تحت سطح البحر، وكان قد سبقه إلى ذلك قاصنا الشعبي في قصته «عبدالله البري وعبدالله البحري» من قصص ألف ليلة وليلة. حيث نجد مدينة بها قوم نصفهم الأعلى آدمي ونصفهم الأسفل له ذنب كالسمك، وبيوت المدينة مغارات كبار وصغار في الجبال. وكل من أراد أن يصنع له بيتا يذهب إلى ملك المدينة، ويقول له: مرادي أن اتخذ بيتا في المكان الفلاني، فيرسل معه الملك طائفة من السمك يسمون بالنقّارين، وأجرهم شيء معلوم من السمك، ولهم مناقير تفتت الحجر الجلمود، فيأتون إلى الجبل الذي أراده صاحب البيت وينقرون فيه، وصاحب البيت يصطاد لهم السمك حتى تتم المغارة. وكان عبدالله البري في رحلته تحت سطح الماء برفقة صديقه عبدالله البحري قد مرا بمدينة البنات، وهي مدينة ينفي فيها ملك البحر كل بنت يغضب عليها. وشعورهن مثل شعور النساء، لكن لهن أياد وأرجل في بطونهن، وأذناب مثل أذناب السمك. وفي مدينة أخرى وجدوا ذكورا وإناثاً صورتهم مثل صورة البنات. وهم ليسوا ملة واحدة ففيهم المسلمون والنصارى واليهود. ومن يتزوج يكون مهره شيئاً معلوماً من أصناف السمك، فيصطاد قدر ألف أو ألفين أو أكثر أو أقل بحسب الاتفاق. والمسلمون منهم لايطبقون الشريعة، ففي حالة الزنا تنفى البنت إلى مدينة البنات، وإذا كانت حاملا تركوها إلى أن تلد، فإذا ولدت بنتا ينفونها مع أمها

وتسمى زانية بنت زانية، ولاتزال بنتا حتى تموت، وإن كان المولود ذكراً يأخذونه إلى الملك سلطان البحر فيقتله. ولايزال عبدالله البحري يفرج عبدالله البري على ثمانين مدينة. فلما استفسر عما إذا كانت هناك مدائن أخرى في البحر أجابه: وأي شيء رأيته، لوكنت (فرجتك) ألف عام كل يوم على مدينة، وأريتك في كل مدينة ألف أعجوبة، ماأريتك قيراطا من أربعة وعشرين قيراطا من البحر وعجائبه. فأعلن عبدالله البري اكتفاءه بما رأى لأنه سئم أكل السمك الطري ثمانين يوما، وهو الذي يقرشه سكان البحر كما يقرش الإنسان الخيار. وهكذا نجد أن القاص الشعبي اهتم في مدينته القاعية التي ابتكرها بالحاجات الإنسانية الرئيسية الثلاث: الجنس والمسكن والطعام، والتكيف البيولوجي للتركيب الأدمي بالبيئة التي يعيش فيها[١١].

وفي «سكان العالم الثاني» نلتقي بمجموعة من العلماء الشبان من مختلف التخصصات والجنسيات يعانون المرارة والأسى لرفضهم الأوضاع السائدة على كوكب الأرض بعد أن أدركوا مدى اتساع الهاوية المخيفة التي يسعى الجنس البشري إلى التردي فيها طواعية وبحمق بالغ في أعماقها. من أجل ذلك تفاهموا. وقد تلاقت أفكارهم وقرروا أن يتخذوا خطوة إيجابية تمنع وقوع الكارثة مستجيبين في سبيل تحقيق هدفهم بشتى الوسائل والطرق بما فيها اللجوء إلى العنف. وهكذا كان قرار هؤلاء العلماء الشبان الأول البحث عن مكان سري يختبئون فيه، وكان ثاني قراراتهم تكريس هذا الاختباء بغرض العمل جدياً من أجل خدمة الجنس البشري لإسعاده لا إبادته ، ثم قرار باختيار المقر السري المناسب لاختباء الجماعة، وتزويده بالمعدات والأدوات. وحين اعترض البعض على هذه القرارات تم اتخاذ قرار بغسل أمخاخهم قبل إبعادهم عن المقر. وهكذا نجد أن مدينة القاع تبرر استخدام العنف بأنها تتعامل مع دول تستخدم العنف وأنه «اللغة الوحيدة التي يفهمونها لأنها لغتهم، ومن صنعهم»[١٢].

ويخفي مدينة القاع وغواصاتها ساتر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي» يتم بتوليد نوع من الإشعاع عالي التردد، يتخلق بوسيلة معقدة، ينطلق في دوائر متتالية من نقطة البث التي تقوم به أجهزة إلكترونية تستخدم فكرة إشعاع الليزر مع بعض التحويرات الجوهرية. وحين تتكون دائرة الجدار الموجي فإنه يستحيل على أجهزة الرادار والسونار وغيرها أن تخترقه بموجاتها مهما حاولت.

ويتكون الجهاز السياسي لمدينة القاع من ثلاثة قطاعات حاكمة: مجلس الحكماء ويتكون من أربعة أفراد يختارون بالانتخاب ليحكموا أربع سنوات، يتولى أحدهم رئاسة

المجلس كل عام، وصوته يكون بصوتين عند الاقتراع. ثم المجلس الاستشاري، وهو يلي مجلس الحكماء، وأعضاؤه يختارون أيضا بالانتخاب على أساس أنهم أكثر علماء الجماعة تألقاً وعبقرية. وأخيرا القاعدة التي تتكون من اللجان التنفيذية، وتضم بقية أفراد الجماعة، وتنبثق منها لجان الدفاع والأمن والتموين والتعدين وصيانة مرافق مدينة القاع، وشئون الصحة والطب الوقائي، ولجنة الإمداد بالعلماء، وغيرها من لجان فنية وأخرى اجتماعية، ولعل أهم هذه اللجان وأكثرها فاعلية لجنة الترفيه وشغل أوقات الفراغ[٢]. ولا تفرقة في مدينة القاع في الدين أو اللون أو الجنس، والقوانين المطبقة مأخوذة عن مصدرين: القانون الفرنسي وأحكام شريعة الدين الإسلامي.

وإذا كان هؤلاء القوم قد عمّروا العالم الثاني - عالم المحيطات والبحار - فلا مفر إن عاجلا أو آجلا من أن يعمّر غيرهم العالم الثالث (عالم الطبقات العليا). وقد اجتاحت مخيلة الراوي، وهو السيد شادي بديوي حسن الصادق مندوب مصر إلى مدينة القاع، رؤى مبهمة شاهد خلالها مجالات الأرض الثلاثة المفتوحة، وقد غمرتها نماذج متباينة من البشر، فتحت البحر نبتت لهم زعانف بدل الأطراف (مثلما نبتت لأهل عبدالله البحري ذيول)، وفي الأجواء العليا ظهرت لهم أجنحة (مثلما ظهرت للجنس القادم للورد ليتون).

كما شاهد تصميمات وتركيبات دور المدينة وطرق مواصلاتها وزراعاتها ومحتويات حظائرها، وعرف أن علماء مدينة القاع يتخطون لأنفسهم شعاراً فحواه «التصغير والتركيز والفعالية سمة المستقبل». كما مرّ بحضانة أطفال قاع البحر. وتربية الأطفال في هذه الحضانة تذكرنا بتنشئة الأطفال في رواية «عالم طريف شجاع» لألدوس هكسلي. فالأساس التربوي في هذه الحضانة يدور حول أقلمة النشء، وتثبيت واقع الحياة في أعماق وجدانهم بتكرار المعلومات أثناء نومهم.

وبمساعدة الحمالة النافثة، وهي جهاز نفث مستقل يثبت على ظهر الفرد ليحمله ويطير به على ارتفاعات، ويستخدم في تخطي البرك والأنهار ودراسة المواقع الصعبة والتنقل لمسافات قريبة، وبمساعدة هذه الحمالة أمكن مشاهدة إحدى الجزر الجديدة.

عمر هذه المدينة القاعية عشرون عاماً، وعدد سكانها ثمانمائة وخمسون منهم ثمانية عشر ولدوا بها، سكانها أرقام لا أسماء لهم أي مُحيت فرديتهم. الغذاء بحري خالص بعضه أقراص ومساحيق.

وإذاكان القاص الشعبي قد اعتقد أنه يكفي أن يطوّر إنسان ما تحت الماء، حيث إن

مجرد تشابه نصفه الأسفل مع نصف السمكة الأسفل يمكّنه من الحياة في قاع البحر (دون التعرض لتطور جهازه التنفسي). فإن قاص القرن العشرين رأى أنه يكون أكثر منطقية - ربما بحكم التطور الحضاري - لو أنه طور بناء المكان الذي يعيش فيه الإنسان في قاع البحر بحيث يتأقلم مع الحياة هناك، وهو نفسه مايفعله المشرفون على رحلات الفضاء الآن فيما يتعلق بسفن المسافرين وملابسهم . فهناك أبواب لوقاية مدينة القاع من الزلازل وغرقها بواسطة أجهزة إلكترونية تقودها أعين حرارية حارسة تنتشر في المواطن الحساسة المعرضة للخطر، والأسرّة معلقة حتى لا تتأثر بالهزات الأرضية . كذلك فإن ظروف البناء تحت سطح البحر تتطلب ضرورة تقسيم المباني إلى أجنحة منفصلة يمكن عزلها فورا متى هدد أحدها انهيار مائي. وبدلا من سمك النقارين في قصة ألف ليلة وليلة، فإن هناك شرحاً تفصيلياً لطريقة البناء تحت سطح البحر ومقاومة ضغط المياه عليه[١٤]. كذلك هناك محطة تحلية مياه حلزونية التصميم تمتص مياه البحر المالحة وتحللها خلال دورات متباينة، ومحطة خياشيم صناعية تستخلص الأكسجين الضروري لتنفس الإنسان من المياه المالحة مباشرة، ثم محطة بث إشعاعي تعمل بتسليط عالي القدرة من أجهزة الشمس الصناعية لتعويض ضوء الشمس الطبيعي الذي يحرم منه ساكنو القاع.



كذلك تخلو مدينة القاع من نظام المجاري. فالسوائل تعزل ويتم تطهيرها في حين تسحق المواد الصلبة، وتحول إلى سماد يعبأ في أكياس. والنبات بعضه يتحمل ضغط الماء، وبعضه لايتحمل فيزرع في صوبات تصلها مسارات الإشعاع تعويضا عن أشعة الشمس الحقيقية. كما تتمتع حظائر الحيوان بنفس إمكانات الإضاءة والتدفئة والأشعة وأجهزة معالجة الضغط. ويعتمد الإنسان في البيئة القاعية على «التابع الألي» الذي يتمتع بحاستي البصر والسمع، وفي مقدوره التعرف على نطاق ضيق فيما يصدر إليه من أوامر. وبالمدينة القاعية معامل للتخليق الحيواني والنباتي، وأخرى لاستنباط وتجريب الأطعمة المستحدثة من غرس البحر من أصول معدنية ونباتية وحيوانية، وقاعات بحث ودراسة مظاهر الطبيعة البحرية في القاع والسطح ومقومات إخضاعها والسيطرة عليها[١٥].

وقد أدت المحاولات لأقلمة حياة الإنسان في قاع البحر - ولأول مرة في تاريخ اليوتوبيا - إلى أن يعلق أحد الحكماء الأربعة الذين يحكمون المدينة قائلاً «ربما أدى استيطان الإنسان لقاع البحُر - أو ما يسمى بالفضاء الداخلي - إلى ظهور حضارة بحرية

تخالف في تصرفاتها ومظاهرها ما عرف عن كل الحضارات الإنسانية السابقة. وقد يمتد هذا التطور الحضاري إلى تكيّف بيولوجية الإنسان نفسه وليس مجرد مكان إقامته، وذلك على نحو ما تخيل قصاصنا الشعبي وإن كان تخيله ساذجاً يتفق والمستوى الحضاري للبشرية وقتئذ». ويعلق على ذلك أحد حكماء مدينة القاع قائلاً إنها «مسألة غير مطروحة على الأقل في مستقبلنا القريب، أعني بها التوصل إلى إمكانية تنفس الإنسان المياه نفسها بعد إجراء جراحة في رئتيه... وربما فيما بعد تتحول الرئتان إلى نوع من الخياشيم، وتتمحور الأطراف إلى ما يجمع بينها وبين الزعانف»[16].

ونلاحظ أنه رغم اختيار هذا المكان السري الذي حرص عليه أهل مدينة القاع، إلا أنهم كانوا شديدي الصلة بسكان ما فوق سطح الأرض. فهم يأملون أن يكون سكنى قاع البحر «مخففا للضغط السكاني على وجه الأرض الذي سيكون حتما قد جاوز أقصى مدى له»، معنى هذا أنهم لايكتفون بإقامة مدينتهم وينكفئون على أنفسهم شأن اليوتوبيات الأخرى، بل إنهم يتخذون خطة أبعد حين يحرصون على إجبار بقية دول العالم على الخضوع لما يرون فيه خير البشرية، وقد كان هذا أحد أهداف إقامة مدينتهم. لهذا كانت هذه اليوتوبيا أول يوتوبيا تتخذ لها مكانا متحركا. فقد حاولوا نقل بعض مظاهر حضارتهم القاعية على دفعات إلى منطقة غرب استراليا بهدف تحويل هذه المنطقة الصحراوية إلى نموذج واقعي لإنجازاتهم. وكانت هذه المحاولة الفريدة في تاريخ اليوتوبيا سببا في نهاية فريدة لها. فمعظم اليوتوبيات ابتكرها أصحابها لتبقى، أما سكان مدينتنا القاعية فقد وقعوا ضحية غدر لقوى الشر ـ مع أنه كانت قد سبقت عملية النقل هذه اتفاقية باحترامها ـ فقامت نفاثات مجهولة الهوية بالهجوم على مكان تجمع سكان مدينة القاع المنقولين إلى صحراء استراليا وعلى غواصاتهم التي كانت تنقل آخر أفواجهم، فلم ينج منهم إلا ستة أشخاص كانوا على ظهر جزء من غواصة ـ والغواصة مصممة بحيث تنفصل إلى ثلاث قطع تستطيع كل منها في حالة الخطر التحرك بمفردها ـ وقد نجا بركابه هذا الجزء من الغواصة عائدا بهم إلى مدينة القاع. وهكذا فلئن كان سكان مدينة القاع قد غلبوا على أمرهم هذه المرة، إلا أنه لم يقض عليهم ولا على مدينتهم نهائيا. ومعنى هذا أن نهاية «سكان العالم الثاني» عبرت عن تفاؤل مؤلفها المشوب بالحذر، أو ربما عن تشاؤمه المشوب ببصيص الأمل.

ولئن كان نهاد شريف قد نشر روايته «سكان العالم الثاني» عام ١٩٧٧، وإن كان المفهوم من تاريخ الإهداء أنه كتبها ـ أو انتهى من كتابتها ـ عام ١٩٧٣م، فيبدو أنه في

تلك الفترة نفسها كان أحمد عبدالسلام البقالي (المولود عام ١٩٣٢، وهو العام نفسه المولود فيه نهاد شريف) يكتب روايته «الطوفان الأزرق» التي نشرها عام ١٩٧٦ قبل أن يتسنى لنهاد شريف أن ينشر روايته «سكان العالم الثاني» بعام واحد. ومع أن أحدهما قاهري والآخر مغربي، إلا أن هناك أكثر من وجه من وجوه الشبه بين العملين، مما يؤكد الفرض القائل إن العقول المتشابهة تتلاقى في الظروف المتشابهة. فكلتا الروايتين تبدأ باختفاء مجموعة من العلماء المرموقين في مختلف فروع العلم واحداً بعد الآخر. وتحدد رواية «سكان العالم الثاني» وقوع تلك الحوادث عام ١٩٧٩. أما رواية «الطوفان الأزرق» فلا تحدد تاريخا. ثم يتضح في كل من الروايتين أن هناك تجمعا من العلماء يضم إليه هؤلاء العلماء المختطفين، غير أنهم مايلبثون أن يقتنعوا بالفكرة وينضموا إليها، بل ويتحمسوا لها. إن الدافع لهذا التجمع العلمي هو الثورة على ساسة العالم الذين يهددون وجوده بما يمتلكونه من قوى نووية، لهذا فكروا في الاختفاء بعيدا عن هذه القوى التدميرية ومقاومتها بأساليب عدة من بينها إقامة نواة نموذجية للمجتمع الذي يتطلعون إليه: في رواية «سكان العالم الثاني» اختار العلماء قاع البحر، وفي رواية «الطوفان الأزرق» اختار العلماء منطقة معزولة في الصحراء الغربية الأفريقية أطلقوا عليها «جبل الجودي» وهو اسم الجبل الذي رسا عليه فلك نوح، وذلك الشبه الكبير بين قصتهم وقصة هذا الفلك. فقد هربوا من عالم أوشك على الغرق، هذه المرة في طوفان الإشعاع النووي، وأملهم أن يبقى هذا الجبل جزيرة آمنة داخل طوفان الموت القادم عند اندلاع الحرب الثالثة[١٧].

وقد ابتدعت كلتا الجماعتين وسائلهما حتى لا يمكن معرفة مكانهما: ففي سكان العالم الثاني يحجبون الرؤية بخلق عاصفة صناعية، أما الذي يخفي مدينة القاع وغواصاتها فهو ساتر موجي يطلقون عليه «الجدار الموجي» بينما في رواية «الطوفان الأزرق» يخفون سكانهم بما يطلقون عليه اسم «الأشعة السرابية» التي تجعل الجبل والبحيرة الصناعية من تحته يندمجان في الوادي العميق مثل أي كثيب من ملايين الكثبان الرملية في الصحراء.

بعد هذا تختلف الروايتان، وإن عادتا لتتشابها في النهاية.

ويشغل أكثر من نصف رواية «الطوفان الأزرق» كيفية اختفاء بعض العلماء العالميين في مختلف التخصصات من بينهم العالم الباكستاني الأنثروبولوجي الشاب الدكتور علي نادر وكاتبته ومساعدته وتلميذته الشابة تاج محيي الدين. ولايسمح لنا بدخول جبل الجودي إلا في الجزء الثالث من الرواية عندما يلتقي الدكتور نادر ومساعدته تاج مع

الدكتور هالين ـ الخبير السويدي في مكافحة الإشعاع الذري ـ ويُفهمهما أن اختفاءهما تم بالتعاون مع الطيار والملاح المنتمين للهيئة التي تستضيفهما الآن .

فمنذ بضع وعشرين سنة ـ أي بعد الحرب العالمية الثانية ـ قررت هيئة من العلماء الفرار بمواهبهم وأبحاثهم من أوروبا إلى مكان مجهول يدفنون فيه كنوز إنتاج العقل البشري، فوقع اختيارهم على جبل الجودي وبقي اتصالهم بالعالم الخارجي بطرق معقدة للحصول على المجلدات المهمة والسجلات القيمة والأشرطة الموسيقية والسينمائية التي تسجل حياة الإنسان وذخائر مواهبه. وبالتقدم السريع الذي حدث في العشرين سنة الأخيرة أمكن لعلماء جبل الجودي أن يصبحوا رواد كثير من الميادين التي لم يصل العالم الخارجي فيها إلى تقدم كبير. وكبر المشروع ومعه الهيئة، وتم استقدام عدد كبير من العلماء الرواد في ميادينهم، والفنانين والأدباء والصنّاع المهرة في جميع المهن. وبذلك أصبحوا شركاء في أعظم مشروع ، مشروع الإشراف على تشكيل مستقبل الإنسان، بل على كتابة سفر تكوين جديد، لأن الإنسان أصبح الآن على أبواب طفرة تطور جديد كالتي أخرجته من عصر الحلقة المفقودة إلى عصره البشري. فجبل الجودي ـ شأنه شأن مدينة القاع ـ مجتمع انتقالي، وباكورة تطوّر نحو عالم أفضل.

وقد بنى علماء جبل الجودي عقلا إلكترونيا أطلقوا عليه اسم «معاذ»، لخزن الكنوز البشرية في أصغر مساحة ممكنة، وبالتالي للاطلاع عليها في أسرع مدة ممكنة. ومعاذ هو اختصار الاسم المطول: مجمع العلاقات الإلكترونية الذاتية. وقد أصبحت أحشاؤه تحتوي على مجمل المعرفة البشرية منذ بدأ الإنسان يفكر ويسجل. وبذلك أصبحت للمنظمة ثروة هائلة من الاستثمارات التي ينصح بها معاذ، بل إنه أطعم ترجمات حياة علماء الجودي وأسرارهم الشخصية وأحوالهم الصحية، فيتنبأ بأمراضهم قبل أن تصيبهم، ويصف لهم الوقاية قبل العلاج، ويحيط بما يشغل عواطفهم وعقولهم، وينبههم إلى عيوبهم، حتى أصبح الحجة الأولى والعقل المسير للمنظمة. كما أصبح معاذ طبيب نفسه، يكتشف أمراضه ويصحح مايصيب بعض أعضائه من خلل، فيغير قطعه وينتج الجديد منها، ويشحم دواليبه ويزيت أنابيبه. وهكذا أصبح معاذ خارجا عن كل سيطرة خاصة، فسرعة آلياته الهائلة، وقدرته على مزج العلوم المتباعدة التي هضمها، والخروج من خليطها بنتائج مدهشة لا تخطر على عقل عالم من أي ميدان، لكنها جعلته في خدمة الجميع. أما علماء جبل الجودي فيعيشون في مدينة تحت بحيرة صناعية، ولو مسحت حرب ذرية الوجود البشري بكامله لاستطاع ما في قلب هذا الجبل أن يعيد

الحياة من جديد، فهناك وسائل مكافحة الإشعاع، وإرجاع الوظائف الطبيعية إلى النبات، والخصب إلى التربة، والنقاء إلى الماء والهواء. فالإنسانية القادمة ستكون أقدر على تركيز عبقريتها على الحياة بدلا من الخراب والموت. ولكل عالم في جبل الجودي جسم مسطح مزروع تحت جلده عند نهاية جمجمته يربطه بمعاذ لتسجيل جميع وظائف بدنه وذهنه، يسمونه الملاك الحارس، وهو عبارة عن جهاز إرسال في منتهى الدقة يربط صاحبه بمعاذ. فإذا كان هناك خلل أو حركة غير عادية يرسل المخ أمواجاً عن طريق الملاك الحارس إلى معاذ حيث يتم تحليلها في جزء من الثانية، ويرسل التنبيه إلى مصدر الخطر، أو يصف العلاج أو الوقاية طبقا لما يحدث.

وحضر الدكتور نادر مؤتمر المبرمجين العام لدراسة تقدم البحوث العلمية في الجودي والعالم الخارجي، ولمناقشة السياسة الجديدة قبل العمل بها. وفي قاعة المؤتمر شاهد «المسياس» وهو عبارة عن أنبوب زجاجي يملؤه سائل أحمر إلى النصف يتحرك بطريقة آلية، فهناك جهاز استقبال بأعلى الجودي يلتقط جميع الأخبار المذاعة في جميع أركان الأرض، ويحل شفرتها إلكترونياً ويحلل محتواها، وبذلك يعطي درجة الحرارة السياسية في كل ثانية من الليل أو النهار.



في ذلك المؤتمر أعلن أن هناك ثلاثة اتجاهات من علماء جبل الجودي إزاء التعامل مع الإنسانية: أولها يؤيد نظرية الإبقاء على الإنسان الحالي وانتظار نضجه، ويؤيد هذا الاتجاه أغلبية أعضاء المؤتمر (٦٧٪). أما الاتجاه الثاني فهو «الاستيلاء والإصلاح»، ويؤيده ٢٠٪ من شخصيات المؤتمر، لأنه يرى أن الإنسانية كما هي الآن منقسمة على نفسها، تتحكم في أغلبيتها الدكتاتوريات الفردية والجماعية والتطرفات الدينية والعنصرية. هذه الإنسانية ينبغي أن يقوم جبل الجودي بالاستيلاء عليها بإسكات جميع مصادر الطاقة، وتجريد جميع الأسلحة من خطرها، وتوحيد الإنسانية واشتراكها في عمل خالد واحد تعيش بعده في رغد وأمن وتتفرغ لغزو الأفلاك العليا. أما الاقتراح الثالث فهو اتجاه «الطوفان الأزرق»، ولا يؤيده إلا ١٢٪ من أصوات المؤتمر، وخلاصته أنه ليس من الضروري انتظار الطوفان الذي قد يفاجئ معاذ وعلماء جبل الجودي، بل يجب أن يخلقوا هم ذلك الطوفان بما لهم من وسائل علمية تضمن نجاح العملية ونجاة نواة الإنسان الجديد في هذا الجبل. لذلك فالاقتراح هو أن يطلق الجودي على الكرة الأرضية شعاعه الأزرق السري الذي سيفني البشرية كلها بطريقة رحيمة لا ألم فيها ولا خوف، ثم يقوم بتنظيف الأرض من آثار الإشعاع، وتعمر الأرض من البداية. وهكذا

نجد أن جبل الجودي ـ شأنه شأن مدينة القاع أيضا ـ ليس مجتمعاً متحوصلاً على نفسه هارباً من مشاكل غيره، بل هو مهموم بهموم غيره، محاولا إيجاد حل لها، وأن هذا أحد أسباب وجوده. وهذه نقطة خلاف جذرية عن أي يوتوبيات سابقة.

وكان قسم «البايوعاذ» من أكثر الأقسام التي بهرت الدكتور نادر حيث رأى بنفسه عملية تكوين الأجنة في أرحام صناعية شفافة، يخرج منها أطفال من دون ألم، ثم يسلمون لأمهات صناعيات. ولاحظ الدكتور نادر في عيون هؤلاء الأطفال بريقاً حاداً غير بشري مما جعله يَحس بخوف عميق، بينما رئيس القسم يشرح له أن معاذ يبرمج هؤلاء الأطفال عن طريق ذبذبات خاصة تسري إلى أدمغتهم مباشرة منه ـ أشبه بما يتعرض له أطفال «عالم طريف شجاع» لألدوس هكسلي، و«مدينة القاع» لنهاد شريف ـ وأن معاذ مبرمج بدوره ليعلم هؤلاء الصغار ما يجعلهم علماء، عمالقة التفكير، موجهين نحو الخير والبناء لا الشر والتخريب.

وعلى أثر هذه الجولة تحوّل الجودي في مخيلة الدكتور نادر إلى سفينة نوح أخرى اجتمع فيها من كل زوجين اثنان في انتظار الطوفان الجديد، وأنه ممن كتب لهم النجاة ليلعبوا دور الحلقة التي تصل بين عهدين. وبهذا أصبحنا نسرع نحو ذروة الدراما الروائية.

فقد انتهت دورة الدكتور نادر التدريبية باحتفال حضره رؤساء الأقسام حيث تسلم بطاقة إلكترونية هي مفتاحه إلى معاذ، إذ تؤهله للدخول إلى جميع المناطق الممنوعة. وعن طريقها يتمكن من الاطلاع على المشروع بجميع أبعاده. وهكذا أتيح له مواجهة معاذ وإجراء حوار معه، أعلن له معاذ خلاله أنه يؤيد جماعة الطوفان الأزرق، بينما أعلن الدكتور نادر أنه يؤيد رأي الأغلبية بالانتظار. وتساءل الدكتور نادر هل يمكن السيطرة على معاذ أم هو حر يفعل ما يشاء؟ وماذا لو استطاع التوصل إلى معادلة صنع مفاتيحه، وداخله خوف حقيقي؟ وهكذا وجد نادر نفسه منضماً إلى جماعة الثوار على الآلة معاذ. هؤلاء الذين أدركوا أن معاذ لم يعد مجرد آلة أو عقل إلكتروني، بل تحول بمعجزة إلى مخلوق حي. ويحس المؤلف أن هذه نقطة ضعف في عملية إيهامه العلمي في روايته فيعتذر على لسان إحدى شخصياته بقوله: لم نستطع إيجاد تفسير علمي للعوامل التي حولت معاذ ـ وهو مجرد آلة ـ إلى حيوان عاقل يحس ويفكر.. بمعجزة ما.. بشرارة سماوية.. بصدفة من صدف الطبيعة التي لا تحدث إلا مرة كل بليون سنة حيث تسري الحياة في الجماد، انبثقت الحياة في هيكل معاذ(١٨).

وكانت اللجنة العليا قد اجتمعت منذ سنتين لمناقشة ما إذا كان من الحكمة زيادة سلطات معاذ. وبعد نهاية الاجتماع بدأ أعضاء اللجنة المحافظون الذين عارضوا السلطة المطلقة لمعاذ يختفون واحداً إثر واحد، وفقد بعضهم ذاكرته تماماً، وانتحر بعضهم في ظروف غامضة، وبدأ الشعور بأنفاس المارد الجبار وراء الأعناق. وقريبا سيصبح أبناء الأرحام الصناعية سادة الجودي وعبيد معاذ يبرمجهم كيفما أراد. وبما أنهم لا علاقة لهم بالعالم الخارجي، ولا تربطهم به عاطفة ولا جذور، فسيكون من السهل على معاذ أن يمثل دور الإله بالنسبة لبشرية من صنعه بدل البشرية الحالية. وهكذا نجد أنفسنا أمام فرانكنشتاين من نوع أكبر سيطرة وأكثر خطورة لتغلب الجانب الشرير فيه على جوانب الخير، فهو لا يعرف الحب بل يراه «من القوات القاهرة التي ينبغي للعلماء التحرر منها إذا نشدوا الوضعية (ربما يقصد الموضوعية) والالتزام»[١٩]. لهذا فإن معاذ يتساءل: هل يمكنني كآلة أن أحب؟ ما أنا؟ هل أنا ذكر أم أنثى؟ لا أعتقد أن مخلوقاً بشرياً يستطيع حل ألغازي، وقد تآكلت ضلوعي المعدنية وأسلاكي الفولاذية بحثا عن ماهيتي وكياني وما جاءت بجواب[٢٠].

لهذا سلم الثائرون للدكتور نادر لوحاً معدنياً مثقوباً هو السلاح الوحيد الذي يمكن به القضاء على معاذ. ومعنى هذا أنه يعرّض نفسه لمخاطرة لأن معاذ ربما قد احتاط لذلك وأبطل مفعول هذا اللوح، لكن لم يكن هناك خيار، وقصد الدكتور نادر معاذ لنشهد معه عملية قتل من نوع فريد يتفق وهذه الحضارة الآلية التي خلقت نقيضها الذاتي. وعلى أثر ذلك الاحتضار سكتت الصفارات والأجراس، وانطفأت الأضواء كلها، وساد المكان صمت رهيب. ويبدو أن معاذ أصيب في دقائق حياته الأخيرة بأزمة جنون حادة، فعرّض جميع علماء الجودي من حاملي الصرصار في أقفيتهم إلى عملية غسيل مخ كاملة، ثم برمجهم بحيث يصبحون عباداً له، لهذا حاولوا أن يفتكوا بنادر حين أعلن لهم أن معاذ مات، وأنه هو الذي قتله بنفسه، فقد اعتبروه ملحداً كافراً لأن معاذ حي لا يموت. في تلك اللحظة ـ وكما في قصص جيمس بوند ـ هبطت طائرة هيلوكبتر، وألقت بسلم تسلق عليه نادر، فأنقذته من أيديهم. وهكذا بالطريقة نفسها التي جاء بها الدكتور نادر إلى جبل الجودي غادره. وعندما حاول أن يروي قصته على سلطات المغرب بعد هبوطه على أراضيها لم تصدقه، واعتُبر أنه ضحية حادث طائرة ظل هائماً في الصحراء حتى أصيب بخلل عقلي، فتسلمته أسرته للقيام بعلاجه. ويؤكد لنا المؤلف هذا الوهم عندما يعلن أن نفاثات الاستكشاف الأمريكية وطائرات الميغ الروسية طارت من قواعدها من

إسبانيا والجزائر لتحرث في سماء الصحراء دون أن تبدو علامة بحيرة على رأس جبل كما وصف الدكتور نادر، علما بأن الأشعة السرابية التي كانت تخفي جبل الجودي لم يعد لها وجود بمقتل معاذ ومصرع الكثيرين من علمائها. وهذه النهاية ليست غريبة على كثير من روايات الخيال العلمي، حيث يعلم الكاتب أن مدينته العلمية التي أبدعها لا وجود لها في عالم الواقع، فعليه أن يزيلها من الوجود كما سبق له أن أوجدها.

معنى هذا أن ما بدأت به رواية «الطوفان الأزرق» من تفاؤل بتطور العلم وتقدمه، حيث أعطتنا صورة وردية لجبل الجودي، محاه ما انتهت إليه من تشاؤم بسبب تجاوز هذا التقدم قدرات الإنسان، مما يذكرنا بالبقرات السبع العجاف حين أكلن السبع السمان. وهكذا انتهى هذا التناقض بين إيجابيات العلم وسلبياته إلى نوع من التعادل فكان شيئا لم يقع ولم يكن، ولكأنما التهم التقدم العلمي نفسه بنفسه، مما أخرج الأحداث كلها عن الزمان ووضعها على حافة الحقيقة والوهم، فلا هي يقظة تامة ولا هي حلم تام، بل وجود فني لم يقع، لكنه في وجداننا يحتمل الوقوع كل لحظة[21].

ومصرع معاذ يثير فينا شعوراً مزدوجاً بالفرح والاكتئاب: الفرح للانتصار على هذا الدكتاتور الآلي الذي توحش، والاكتئاب لمحو تلك اليوتوبيا المتخيلة لإنقاذ البشرية من الطوفان القادم كما سبق أن أنقذها فلك نوح من طوفان سابق.

بعد أربع أو خمس سنوات أي عام ١٩٨١ نشر حسين قدري المولود عام ١٩٣٥ روايته «هروب إلى الفضاء». ولئن كانت أهم مؤلفات حسين قدري في أدب الرحلات، فإن هذه الرواية لا تخرج في شكلها عن هذا النوع الأدبي، إلا أنها هذه المرة رحلة إلى مدينته الفضائية الفاضلة. فبينما فضل نهاد شريف أن نخفض عيوننا نحو قاع البحر لنتجول معه في مدينته القاعية، وعبد السلام البقالي وجه أبصارنا نحو مكان منعزل في الصحراء الغربية الإفريقية اختاره لجبل الجودي، فإن حسين قدري رفع عيوننا نحو الفضاء ليطلعنا على مدينته الفاضلة في كوكب يعرف سكانه كل شيء عن كوكبنا الأرضي، ولا نعرف نحن شيئا عنه، إلا من خلال متطوعينا الثلاثة: الصحفي فريد حمدي، والمصور الصحفي أيضا عبدالمنعم، ونهلة ذات الأربعة عشر عاما ابنة أخت فريد حمدي. وعندما هبطت سفينتهم على هذا الكوكب اتضح أن سكانه يتكلمون لغة واحدة هي خلاصة كل لغات الكون، وأنهم يرحبون بضيوفهم، وأن البشر هناك كالبشر تماما على سطح كوكبنا، كل ما هناك أنه: «المجتمع المثالي الذي كان حلم البشرية طول حياتها»[22] على حد تعبير قائد مجموعة المرشدات اللاتي صاحبن الضيوف الثلاثة

القادمين من الأرض. فليس لهذا الكوكب رئيس وإن كان له كبير بحكم أنه أكبر سكانه سنا فقط (ولو أن مثل هذا الشخص في نظرنا ليس أكثر الناس ملاءمة للحكم في أغلب الأحوال، لأن كبر السن الشديد يصحبه عادة ضعف في قوى الحس والعقل)، ثم إن الناس متساوون، والمدن متشابهة فلا توجد عاصمة، والاختراعات متقدمة: فالناس يستخدمون المسجل الدقيق دون شريط بدلا من الورق والأقلام، كما يستخدمون آلات تصوير لا تحتاج إلى كشافات (فلاش)، ولا إلى ضبط أضواء ولا فتحات عدسات ولا تقدير مسافات، أما وسيلة التنقل للمسافات القصيرة فتتم عن طريق بلاطات متحركة تتكون منها أرض الشارع. وفي جدار كل غرفة مجموعة من الأزرار، والجدران الفاصلة بين الغرف زجاجية، يمكن للجار أن يضغط على زر صغير موجود بجدار غرفته فيصبح الجدار الزجاجي شفافا من ناحيته هو فقط ليراه الآخر، ويرى حجرته كلها وما يدور بها. فإذا شاء الجار وضغط على الزر الخاص به من ناحيته فإن كلاً من الجارين يرى الآخر. أي أن البيوت لا تكشف عما وراءها إلا برغبة من بداخلها. وهذا الزر واحد من مجموعة أزرار كُتب إلى جانب كل منها مهمته: هناك زر يُضغط عليه فيصبح جو الغرفتين المتجاورتين واحدا، وآخر تضغط عليه فيرتفع الحائط الزجاجي إلى سقف الغرفة إذا أراد شخص أن ينتقل إلى غرفة الآخر، وهناك أزرار للتليفونات وللطعام والشراب وللموسيقى ولنشرات الأخبار وللصحف والتليفزيون، ولكل شيء يفكر فيه الإنسان، وأخرى توضح ما قد يغمض ويصعب على الفهم أي أنها أشبه بالاستعلامات.

وليس على هذا الكوكب موظفون ولا عمال لأن العقول الإلكترونية هي التي تقوم بكل شيء، اخترع أجدادهم هذه العقول ووصلوا بها إلى آخر مدى ممكن لدرجة أنها بدأت هي بدورها تصنع عقولا إلكترونية أخرى مثلها، وهي التي تفكر في الاختراعات والتحسينات والابتكارات.

كذلك لا يستعمل سكان هذا الكوكب النقود لأنهم يحصلون على كل ما يريدون في أي وقت دون حاجة إلى دفع أي شيء آخر مقابله. والملابس لا تميز واحدا عن الآخر إلا شارات صغيرة مستديرة خضراء اللون يضعها من تجاوزت أعمارهم المائة والخمسين. فالناس كلهم متساوون لا ألقاب لهم ولا حتى شهادات. أما طعام هؤلاء السكان فهو - مثل طعام سكان مدن فاضلة أخرى - مجموعة أقراص تبتلع في ثوان. والكوكب لم تقع عليه جريمة منذ مئات الآلاف من السنين. وليس عليه جيوش لأن آخر حرب كانت منذ قرابة مليون عام. والزواج يتم عن طريق عقل إلكتروني مختص بمسائل الزواج، يجلس

الشاب في غرفة صغيرة وكأنها كابينة تليفون، وتجلس الفتاة في كابينة مجاورة خاصة بالنساء، بحيث يرى كل منهما الآخر، وبعد لحظات تظهر النتيجة، هكذا دون أن يعطياه حتى رقميهما! فإذا كانت طباعهما وأمزجتهما متوافقة وحياتهما ستكون سعيدة، أضيئ نور أخضر في كل من الكابينتين في وقت واحد، وخرجت من فتحة صغيرة ورقة مطبوعة مكتوب عليها عنوان بيتهما الجديد ورقم شقتهما، ويخرجان من الكابينة وقد أصبحا زوجين فعلا. أما إذا أضيئ نور أحمر في الكابينتين فهما لا يصلحان لبعضهما. فالحب هنا انسجام وتوافق في الطابع والاتجاهات والآراء والتفكير، وليس مثل حب سكان الأرض مغلف بكثير من العقد والعوامل النفسية والظروف الاجتماعية والتقاليد ودرجة التعليم والثراء والمستوى الاجتماعي ومركز الأسرة.. إلخ، ويصل حسين قدري في حلمه بمدينته الفاضلة إلى درجة استطاع فيها العلم - بطريقة يشرحها في روايته - أن يتحكم في نوع الجنين ومواصفاته، بل وتاريخ ميلاده، لهذا لن تجد بين سكانه مشوها أو قبيح المنظر.

أما الدين الذي يدين به أهل هذه المدينة الفاضلة فهو خلاصة كل الأديان التي أنزلها الله «إن ديننا هو كل الأديان وإن كانت سمته الأساسية هي أن الله خلقنا جميعا متساوين في كل شيء فينبغي أن نظل كذلك. المساواة والعدل والخير والحب لبعضنا البعض هي ديننا».

وقد انتقل الوفد الأرضي إلى كبير الكواكب في صاروخ من صواريخ الضواحي، وعندما دخلوا شقته وجدوها لا تتكون إلا من حجرة واحدة للنوم، وصالة يأكل فيها ويستقبل أصدقاءه وضيوفه. وبالكوكب برنامج تليفزيوني أسبوعي مدته ساعة يقدمون فيه مختارات من الإنتاج التليفزيوني على الأرض، ويعتبرونها من أشد البرامج إضحاكا، لأنهم يشاهدون فيها كيف كان شكل الحياة على كوكبهم منذ ٩٠٠ ألف عام.

بعد ذلك تنقلب الرواية إلى رواية بوليسية حين يتضح أن هناك جريمة سرقة وقعت على هذا الكوكب الذي لم يشهد جريمة منذ مئات الآلاف من السنين، ثم يتضح أن جماعة أخرى من أهل الأرض قد هبطت على الكوكب، وأن أهله لم يشاءوا استقبالهم حتى يرصدوا تصرفاتهم، فلما جاعوا بحثوا عن طعام حتى وجدوا طعاما مشابها لطعام الأرض فسرقوه.

ونهاية الرواية تذكرنا بنهاية أهل الكهف الذين استيقظوا بعد مئات السنين ليجدوا أن كل شيء قد تغير، وأن أجيالا ماتت وأخرى ولدت، لهذا فأثناء رحلة العودة انتهزت

نهلة فرصة استغراق خالها في النوم، واستطاعت بمساعدة هابي من سكان الكوكب الفضائي التي رافقتهم في رحلة العودة إلى الأرض أن تعكس اتجاه السفينة الفضائية للعودة إلى الكوكب مرة أخرى. لا لكي يناموا مثل أهل الكهف، بل لكي يعيشوا مع أحبائهم وأصدقائهم.

وواضح أن حسين قدري يوجه النقد إلى كوكبنا الأرضي ابتداء من أدق تفاصيل الحياة اليومية للأفراد كعلاقات الزواج وعاداته حتى التصرفات العامة بين الدول كالحروب، لكن كوكبه لا يواجه أي تهديد خارجي كما فعل نهاد شريف بالنسبة لمدينته القاعية، ولا ثورة داخلية كما فعل عبدالسلام البقالي بالنسبة لجبل الجودي، بل زعم أن الناس في مدينته الفاضلة سعداء لأنهم لا يعملون دون أن يقدم لنا البديل: كيف يستغلون طاقاتهم وأوقات فراغهم؟ ما الذي يدفعهم إلى الرغبة في الحياة وهم متساوون هذا التساوي المطلق فلا يكمل بعضهم بعضا شأن الطبائع الإنسانية؟ أخشى أن يكون حسين قدري قد ذهب إلى أقصى الطرف الآخر، فجعل سكان مدينته الفاضلة كائنات غير بشرية سعادتها في الكسل المطلق، لهم حقوق وليست عليهم أي واجبات.[٣٣]

وفي روايته «السيد من حقل السبانخ» يقدم لنا صبري موسى (المولود عام ١٩٣٢ كذلك) «عصر العسل» من خلال تمرد أحد أفراده على مثاليات عصره، تلك المثاليات التي أتاحت العمل والسكن والجنس لأفراده بفضل نظام لا يتيح - بطبيعته - فرص الابتكار، أو حتى - كما هو مفترض - حرية التمرد عليه. هذا التمرد الذي لولاه لفقدنا روح الدراما التي تسري في الرواية، ولأصبحنا أمام مجرد عمل وصفي.

فالسيد من حقل السبانخ لها وجهان: وجه وصفي هو الجنة التي يصل إليها الإنسان بفضل تقدمه التكنولوجي ومثالياته الأخلاقية، ووجه درامي هو التمرد على هذه الواجهة الجميلة، مما يذكرنا ببيت المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله      وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فعصر العسل يوتوبيا تحذيرية، تعلن أن الإنسان لو واصل أسلوب حياته الحاضر فمن المحتمل (والفن مجرد احتمال في مقابل التاريخ الذي هو واقع) أن تصل البشرية إلى نظام يحقق عكس المأمول منه، بمعنى أن الجنة تصبح جحيما، لكن، فلنتنبه: لقد كان ذلك بالنسبة لأقلية فقط. فعندما أجري الاستفتاء على تأييد النظام أو معارضته، أيدت الأغلبية النظام. وبقدر ما أتاحت لنا المناقشات التي جرت قبل هذا الاستفتاء التعرف على ثغرات هذا النظام بفضل معارضة أمثال بروف - ومعناه بالعربية برهان - وهومو -

ومعناه الإنسان ـ بقدر مازدنا إعجابا بمثالية نظام يتيح هذه المناقشات الحرة، وفي ضوئها يحسم الاستفتاء مصيره. وهو أمر قلما نعثر عليه في تاريخ اليوتوبيا، لأن واضع اليوتوبيا غالبا ما يكون بمثابة الإله بالنسبة لمدينته الفاضلة، فنظامها وقوانينها منزّلة من عنده، وعلى سكان مدينته أن يطبقوها باعتباره قد اختار لهم أفضل النظم، كما يختار الوصي للقصر. تلك إضافة تحسب لصبري موسى في عصره العسلي.

فصبري موسى لا يشرع لمدينته كما يشرع بعض من قدموا لنا أحلامهم بمدنهم، لكنه يواجهنا بها كواقع مستقبلي، لأننا كما تعودنا دراسة الماضي ليلقي الضوء على الحاضر، فإنه الآن يقلب لنا مرآة الزمن، لأن صورة المستقبل يمكن أيضا أن تمد حاضرنا ـ على حد تعبيره في مقدمته الموجزة ـ بعديد من البصائر التي لا غنى عنها. فنحن الآن بعد اربعة قرون تقريبا من الحرب الإلكترونية الأولى التي خربت الأرض في بداية القرن الواحد والعشرين، أي أننا في حوالي عام ٢٤٠٠[٢٤]. وبهذا اكتفى صبري موسى بدور المؤلف دون أن يضيف إليه دور المشرع، وإن كان دوره كمتبنٍّ لا يخفى على قارئه، لكن يبدو انه لا يريد أن يتحمل مسؤولية انفراده بنبوءته، لهذا فهو يقدم لنا من خلالها خبرته ومخاوفه من أن تصل البشرية إلى نظام لا خير في تأييده ولا خير في معارضته، فكلاهما مرّ رغم أن كلا من الطريقين يلوح بحلم سرابي: أحدهما يتوهم أنه يمكن ان يحقق سعادة المجموع بالقضاء على المشاعر الفردية والعاطفية، كأن يقضي على مؤسسة الزواج، وبالتالي مؤسسة الأسرة وتربية الأطفال تربية عقلانية. نظام شعاره «من الإنسان الفرد إلى الإنسان الملاك»، وتعريف الملاك هنا «ذلك الإنسان الذي تسيطر ملكاته العقلية على جسده سيطرة تامة لا مجال فيها للعواطف»[٢٥]. وحلم سرابي آخر يستمد مقاومته من وجود «إمكانية بيولوجية أو نفسية تحاول في الوقت المناسب منع الإنسان من الغرق في السعادة ، وتضعه في وضع يكون مضطرا فيه إلى طرح الأسئلة لمصلحة تطوره النوعي المستمر»[٢٦]. ولهذا فهو حلم يقف في مقابل الحلم الآخر ويعتبره «خيانة ضد الطبيعة ارتكبها الإنسان وهو يقف على قمة تطوره».

وعصر العسل يشمل المعمورة كلها، أو بتعبير أدق ما تبقى منها بعد الخراب الكبير. فهذا الباقي أصبح وطنا واحدا تسوده لغة واحدة، وصلت إليه البشرية نتيجة تلك الحرب الإلكترونية الأولى التي أنهت كل شيء في بضع دقائق، عدا بضع مئات من العلماء والخبراء استطاعوا النجاة لأنهم كانوا في مخابئ حصينة. وكان من الممكن أن تتغير صورة كوكب الأرض لو أن هؤلاء الأسلاف استخدموا نظرياتهم العلمية في خدمة

الصناعات الاستهلاكية والزراعية، واستغلال الصحاري والمحيطات بدلا من تبديدها في وسائل التهديد هذه.[٢٧] يقول هومو: «إن ما يدهشني هو هذا العداء الشديد الذي كان يضمره ذلك الإنسان القديم لنوعه.. إن شريعة الغاب في العصور المظلمة كانت تبيح القتل عند الجوع، ورغم هذا فالحيوان لم يقتل حيوانا من جنسه، وظل الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يمارس قتل أخيه الإنسان.. على المستوى الفردي والمستوى الجماعي»[٢٨]. فعصر العسل ـ وواضح أنه من أسماء الأضداد ـ نذير وتحذير بما ينتظر البشرية من مصير لو لم تغير من هذا الاندفاع التدميري في الحقبة التي نعيشها الآن، والتي أوحت لمؤلفها بهذه الرواية الاحتجاجية.

ونتيجة للإشعاعات القاتلة والحارقة والمذيبة التي أطلقها هؤلاء الأسلاف المنحرفون فقد دمرت الحياة تماما، وورث الأحفاد عنهم خرابا تحلق فيه الغازات المسمومة والأشعة القاتلة، مما أجبر الناجين على أن يغطوا ذلك الجزء من الكوكب الأرضي الذي أقاموا فيه بغطاء زجاجي يحول دون تسرب هذه الإشعاعات القاتلة، لكنه لا يحجب ضوء الشمس ولا حرارتها. وهكذا نلاحظ أن كل مدينة من مدن روائيينا العرب تحتمي من خطر ما، إما بجدار موجي لمدينة القاع، أو أشعة سرابية لجبل الجودى، أو غطاء زجاجي لمواطني عصر العسل.



كما أعلن قادة عصر العسل أنهم في سباق مع الزمن، لأن هذه المعمورة التي يعيشون فيها موقتة، قد تصمد «مائة سنة أخرى أو مائتين قبل أن يلتهمها التطور الإشعاعي والحراري الذي تركه لنا أسلافنا بألاعيبهم الحربية الدنيئة»[٢٩]. لهذا فإن شعارهم الآخر هو «من كوكب الأرض إلى الفضاء»، وعليهم أن يرحلوا بأسرع ما يستطيعون عن هذا الكوكب الضيق حيث لم يعد صالحا للبقاء. نحن إذن أمام أهجية روائية للبشرية، يطل من رحمها إشفاق على مصير إنسانيتنا. وفيما يلي بعض ملامح «عصر العسل»:

ـ الزواج يتم طبقا لقوائم، وبعد تقديم طلب بذلك إلى اللجان المحلية لترتيب المجتمع، وباختيار الآلات الحاسبة الإلكترونية حينما يأتي موعد الاستجابة للطلب. ومن جانب آخر وصلت الحرية الجنسية إلى حد إنشاء صالونات الحب الحر، وتجاوز الإحساس المرضي بالغيرة، وحل محله الفرح لأن شريك حياتنا سعيد بممارسة علاقة مع شخص أو أشخاص آخرين. لكن الحرية الحقيقية التي تتمتع بها المرأة في «عصر العسل» إنما تحققت عندما توقفت عن إستعمال الرحم في إنجاب الأطفال، وتكفلت بذلك الأنابيب. وهكذا انتهت المؤسسة الزوجية بكل معانيها القديمة. ويمكن مقارنة ذلك بما قاله

بلوتارك (من حوالي ٤٦م إلى حوالي ١١٩م) منذ ألفي عام تقريبا في كتابه «ليكورغوس» حيث تولت قوانين هذا المشرع الإسبرطي شؤون المواطنين من الحمل والميلاد حتى الوفاة. فالزواج لا يتم وفقا لميول الأفراد، بل وفقا لمصلحة الدولة، وكما أن المساواة في توزيع الثروة سبب في استئصال الحسد، كذلك فقد توقفت الغيرة بسماح الأزواج لزوجاتهم بمعاشرة رجال قادرين على إنتاج نسل يتمتع بصحة جيدة، ذلك أن الأطفال ملك للدولة قبل أن يكونوا ملكا لآبائهم. لهذا فإن هذا النظام لم يعرف الزنا.[٣٠]

ـ فالعملية التربوية تقوم على أساس «فصل الأطفال عن وعاء الأم، سواء في المرحلة الجنينية أو مرحلة الطفولة، مما أثمر نماذج بشرية مجردة من الإحساس الفردي، ومرتبطة بالنظام العام وأهدافه التطورية».[٣١] وهو ما يذكّرنا بأسلوب الأطفال في أكثر من يوتوبيا أو يوتوبيا مضادة، بدءا من جمهورية أفلاطون أول يوتوبيا في التاريخ، مما يدل على قلق المفكرين من نظام الزواج، لكن البشرية تتمسك به لأنه الأمثل ـ الذي توصلت إليه ـ عمليا.

ـ تحققت حرية الإنسان عن طريق وصول البشرية إلى نظام عام لتوزيع العمل والطعام والدفء السكني والتعليم والفن والكماليات الوفيرة، والقضاء على الميكروبات، وأسباب الحروب السخيفة، وتنظيم عمليات الولادة والوفيات «فلم يعد النظام العام الذي يدير الحياة في المعمورة الآن في حاجة إلى أي نوع من أنواع الوقاية أو المباحث أو المخابرات لمراقبة الناس وضمان تصرفاتهم. إن كل شيء أصبح يدار بإحكام شديد.. وهكذا أصبح الإنسان حرا»[٣٢]. ونحن نلمح رنة السخرية في هذا الكلام الذي يقول إن تحقيق الهدف أدى إلى عكس المطلوب منه، وأن الطبيعة البشرية جبلت على أن تحقيق رغباتها لا يعود عليها إلا بالملل، وأن السعادة الحقة ما هي إلا في محاولة الوصول إلى الهدف وليست أبدا في تحققه. وتلك هي مفارقة «عصر العسل» التي ينبه إليها صبري موسى.

ـ وقد بلغت حرية «عصر العسل» حد إنشاء «ملاهي المناقشات العامة» التي تجرى فيها مباريات الكلام الرافض، لدرجة أن البعض احترف معارضة النظام ومهاجمته وهم يأكلون ويشربون على حسابه، مما أصبح يشكل خطورة على التركيز العقلي المبرمج للمواطنين.[٣٣]

ـ كذلك وصلت الحرية إلى أن تتضمن وسائل الترفيه والمتعة العودة إلى التاريخ البشري القديم، وتجربة الحياة في أيامه: «فمن متاحف الأطعمة القديمة، إلى يوم

الطعام الحر، إلى تلك الرحلة العجيبة في القطار الهوائي، إلى الأرض الخراب.. إلى تلك التقليعة الأخيرة التي انتشرت ولا تزال، حيث يستطيع الإنسان أن يقضي إجازته في أحد المستشفيات ويطلب حقنه بأي مرض من الأمراض القديمة التي انقرضت ميكروباتها، ثم يرقد في سريره وهو يرتجف بالحمى، أو يصرخ من آلام السرطان.. يحوطه الزوار من أقاربه وأصدقائه.. وهو يحكي لهم تلك التجربة العجيبة مع المرض الذي أمضى فيه إجازته».[٣٤] إننا نحن الذين نعيش في «عصر البصل» - إذا صح القول إشارة للتعبير الشعبي - نضحك في سخرية من هذه «المتعة» لتمضية الإجازة، وهي دليل على المسافة بيننا وبينهم، ولعلهم يسخرون بدورهم من عاداتنا بدليل أنهم يعرضون هذا البرنامج التليفزيوني الفكاهي الأسبوعي عن حياتنا المعاصرة، وهكذا تصبح السخرية متبادلة لأن كلاً منا يرى عصر الآخر بعين عصره.

- كل مواطن له رقم تحتفظ تحته اللجنة العليا لإدارة الإقليم بجميع البيانات اللازمة عنه في الأرشيف الإلكتروني الشامل.

- يملك كل شخص «جهاز استخبار شخصي» يستطيع ضبط قنواته على شقق الآخرين، ويشاهدهم حتى وهم عرايا، ومعنى ذلك هو القضاء النهائي على الخصوصية باعتبارها تنتمي إلى عصر البصل.

- البشر في عصر العسل لا يشعرون بالجوع ولا التعب، وإن كان بعضهم يشعر بالسأم من حياته المعتادة الهادئة المضمونة.

- جميع العبقريات المطلوبة للخطة الإنتاجية للمعمورة الأرضية على شمولها تولد حسب الطلب في المعامل.

- التمرد على النظام يعتبر حالة مرضية تحتاج إلى إجازة صحية محسوبة الأجر.

- يتمتع المواطن العادي بحوالي ٢٥٠ يوما إجازة محسوبة الأجر، أي حوالي ثلثي العام.

- فكرة العقاب انتهت تماما من المجتمع حيث إن جميع مبررات الجريمة قد انتفت تماما، وأصبح ما يمكن أن يحدث مجرد خطأ يجب معالجته وليس معاقبته، مما يذكرنا بوليم موريس في يوتوبياه «الأرض التي لا مكان لها» حيث يعتبر الإجرام مرضا عصبيا يحتاج إلى الطب والتمريض لا إلى القانون والتعذيب.[٣٥] وبالمثل فإن صموئيل بتلر (١٨٣٥-١٩٠٢م) يعلن ساخرا أن أهل يوتوبياه «أرون» يوقعون عقوبة على من يصاب

بمرض جسدي قبل سن السبعين، لهذا فإنهم يكتمون هذه الأمراض ما استطاعوا. «ولاباس عندهم من إعلان الأمراض الخلقية على الملأ. فالواحد منا يقول لأصدقائه: لقد أصابني الليلة برد خفيف. أما واحدهم فيقول لإخوانه: لقد سرقت اليوم جوربا وأريد عرض الأمر على مقوِّم، وهو طبيب مهمته إصلاح الخلق السقيم»[٣٦].

ـ عند إجراء ما يسمى بالتحقيق والاستجواب الآلي، ليس من الضروري النطق بالإجابات، يكفي الاستماع فقط، لأن الذبذبات التي تصدر عن حرارة الجسد فور الانفعال بالأسئلة، ينقلها المقعد الجالس عليه المستجوب إلى اللجنة عن طريق العديد من الأجهزة الإلكترونية المركبة في المقعد نفسه، وفي الأرض، وفي الجدران، بل وفي سقف الغرفة نفسها.

ـ نجح النظام في «إغراق المواطنين في بحار الحياة اللذيذة المتنوعة والسهلة»[٣٧]. وتمارس الرواية نقدها الذاتي، فيعلن دافيد صديق هومو: «أن أول ما يتعرض للخطر في مثل هذا النظام هو الذكاء البشري. ولقد وصلت مجتمعات النحل والنمل الأبيض إلى مثل هذه الحالة ومثل هذا النظام منذ مائة مليون سنة، وضربت المثل ببقائها المستمر على إخلاصها الفطري للقانون الطبيعي: الفرد للمجموعة، والجزء في خدمة الكل[٣٨]. وهكذا نكون قد قطعنا هذا الشوط الطويل في مسيرة التطور لكي نصل إلى نموذج قديم من عالم الحشرات»[٣٩].

ـ لا ينسى عصر العسل ما وصل إليه من تطور صناعي، فيقسم العصور الصناعية بدءا من عصر النحاس الأحمر معدن الصناعات الكهربائية، إلى عصر الألومينيوم معدن الطائرات، فعصر التيتانيوم معدن التوربينات الغازية والصواريخ وسفن الفضاء.

ـ التيار الكهربائي يقطع مساء في وقت محدد ينام الناس بعده مرغمين.

ـ المواصلات الهوائية محددة المناطق، موقتة بمجال العمل.

ـ أبواب المجمعات السكنية ومداخلها في سقفها، حيث تهبط الكبسولات بركابها.

ـ في مرحلة من المراحل، وحفاظا على مساحات الأرض كان دفن الموتى يتم في كبسولات تدور في الفضاء، والحجز لزيارة الموتى يكون قبل أعوام إلى أن يحين دور الحاجز للسفر لزيارة العزيز المتوفّى، وتكون الزيارة عن طريق إلقاء باقة من زهور الكريستال من صاروخ الزيارة لتدور في الفضاء إلى جوار الكبسولة التي تحمل رفات العزيز، لكنّهم الآن يحرقون الرفات ثم يبخرونه في المباخر العامة حيث يتحول إلى

غازات ورواسب معدنية قليلة الحجم يحتفظ بها الأهل ضمن ذكرياتهم في زجاجات صغيرة.

ـ الطهو في البيوت مباح يوما واحدا في الشهر، وهم يوفرون المواد الخام المطلوبة لهذا اليوم. أما بقية الأيام فالوجبات الساخنة والباردة تأتي عبر الأنابيب، مما يذكرنا بيلوتارك في كتابه «حياة ليكورغوس» حيث يقول إن ليكورغوس واضع تشريع إسبرطه رغبة منه في القضاء الكامل على الرفاهية واستئصال حب الثروة، نظم استخدام الموائد العامة حيث يفرض على الناس أن يأكلوا أنواعا معينة من اللحوم حددها القانون، كما منعوا في الوقت نفسه من تناول الطعام في بيوتهم، أو الاستعانة بالطهاة، أو أن يسمنوا كالحيوانات النهمة في بيوتهم، لأن ذلك لا يفسد أخلاقهم فقط، بل يفسد إحساسهم أيضا[٤٠].

ـ هناك محطة للقضاء على الأعاصير وتوجيه العواصف وتوليد الحرارة من الغيوم الكثيفة.

-يواجه النظام العام معادلة صعبة تتعلق بعوادم الإنتاج والفضلات الآدمية ونفايات الصناعة التي تصرف في المياه الساحلية ومياه الأنهار حتى أصبحت مسممة تماما هي والهواء في غالبية البقاع المكشوفة تحلق فيها سحب الكربون والكبريت. فالإنسان هو المخلوق الذي استطاع خلال بلايين الأجيال من سلالته أن يبتلع جميع المخلوقات الأخرى التي كانت تشاركه الحياة، فلم يبق أمامه غير الطبيعة فابتلعها أيضا.[٤١]

فمدينة صبري موسى إذن تختلف عما سبقها من مدن، لأنها ليست مدينة مثلى وسط مدن بشرية أخرى ناقصة معرضة لقيام حروب بينها، ولأنها مهددة بالحرب نتيجة لذلك فإن الاستعداد للحرب جزء من نظامها. ولا هي كوكب الأرض كله، ولا حتى كوكب في الفضاء، بل هي محكومة بمرحلة تاريخية موقتة، وحدودها مهددة بكوارث مهولة من مخلفات الحماقة البشرية، تتأرجح ما بين الإشعاعات القاتلة والغازات السامة ووحوش طينية تخلقت نتيجة ما طرأ على جيناتها من تغيرات بسبب ذلك كله. وبمعنى آخر أنها مدينة ليست في حالة سكون، بل هي حركة دائبة من وإلى سكانها «من القرد إلى الملاك»، وحركتهم «من كوكب الأرض إلى الفضاء».. أي في حالة تغير وتطور. لهذا فإن النظام طرح برنامجا تطوريا بالاستفتاء العام، يتراوح ما بين زيادة قبضته بحقن الخلايا العصبية لتصويب عمليات الاستقبال والشعور عند هؤلاء الذين امتنعوا أو توقفوا عن تيار الحياة المرسوم مثل السيدين «هومو» و«بروف» ممن أطلقوا على أنفسهم «أبناء

الطبيعة، حيث استبدلوا بشعار «من الأرض إلى الفضاء» شعارا عكسيا هو «العودة إلى أمنا الأرض وإعادة اكتشافها»، كما تضمن الاستفتاء إلغـاء مؤسسـة الـزواج والأسـرة، وما يستتبعه من إلغاء المساكن واستبدال الفنادق بها.

وقد رفض «أبناء الطبيعة» علاج عقولهم كيميائيا، بزعم عودة السيطرة العاقلة على أنفسهم، واعتبروا ذلك أسلوبا من أساليب القهر والاستبداد التي توشك أن تطل برأسها على البشرية من جديد، فكان الحل الثاني هو انسحابهم من عصر العسل، والخروج إلى الطبيعة في ذلك الجزء المهجور من الأرض الذي سيعودون إليه. وهو لا يقل قسوة عن الحل الأول المرفوض، حيث إن هذا الجزء المهجور لا يمكن لإنسان أن يعيش فيه بسبب ما أصابه من خراب، وما به من نشاط إشعاعي ووحوش طينية تسبح في عجينة الطمي الرخوة.

وهكذا كان يوم الخروج يوما مشهودا، زف فيه مواطنو عصر العسل هؤلاء المعارضين وهم في طريقهم إلى مصيرهم المحتوم، وقد نكست الأعلام تعبيرا عن حزن النظام على هذه الأقلية التي تمثل هزيمة في مسيرة التطور، ونحن نحس باتصال نبرة السخرية التي تشوب الرواية من أولها إلى آخرها حين نقرأ أنه تم تسجيل قصة هذا الخروج وأسماء الخارجين على البوابة الزجاجية التي خرجوا منها، كما ظلت البوابة الضخمة قابلة للفتح والغلق من الداخل كرمز للحرية واحترام الحقوق البشرية التي يتيحها النظام للبشر، لأننا ما نلبث أن ندرك مدى تلك الحرية حين حاول هومو أن يعود بعد أن هاله ما رأى وعانى في الخارج، لكنه ظل يدق تلك البوابة الخارجية الضخمة دون أن يستجيب له أحد، فقد كانت فيما يبدو كبوابات الحصون تفتح من الداخل للخارجين ومن يؤذن لهم بالدخول، لكن لا يفتحها من بالخارج. وأنت حر أن تخرج، لكنك لست حرا أن تعود.

❖ ❖ ❖

إذا كان حلم الجنة اعترافا من المؤمنين بها بشقاء حياتنا الأرضية، فإن إبداع اليوتوبيات والديوتوبيات الضد على طول التاريخ البشري اعتراف من مؤلفيها بقلقهم على مصير كوكبنا الأرضي. ومفارقة اليوتوبيا أنها تساؤل - في شكل إجابة - عن هذا المصير، أما إجابته فمتروكة لنا وللأجيال سلوكا فرديا ونظما اجتماعية وسياسية.

## الهوامش

(١) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبو السعود، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧.
(٢) المرجع السابق، مقدمة المترجمة، ص١٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٦.
(٤) المرجع السابق، ص ٣٦٥.
(٥) المرجع السابق، ص ٢٤.
(٦) المرجع السابق، ص ٢٥.
(٧) المرجع السابق، ص ١٨٨.
(٨) المرجع السابق، ص ١٩٥.
(٩) المرجع السابق، ص ٣٤٢.
(١٠) المرجع السابق، ص ٣٣٦.
(١١) نهاد شريف، سكان العالم الثاني، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٩٩٧، ج١، ص١١٥.
(١٢) المرجع السابق، ج١، ص١٢٤.
(١٣) المرجع السابق، ج١، ص١٢٥.
(١٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٤، ٢١.
(١٥) المرجع السابق، ص٦٧.
(١٦) المرجع السابق، ص٧٧.
(١٧) أحمد عبدالسلام البقالي، الطوفان الأزرق، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٦، ص١٣١.
(١٨) المرجع السابق، ص١٨٨ - ١٨٩.
(١٩) المرجع السابق، ص٢٠٩.
(٢٠) المرجع السابق، ص٢١١.
(٢١) يوسف الشاروني، القصة تطورا وتمردا، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس ١٩٩٥، ص٢٤٢ - ٢٤٣.
(٢٢) حسين قدري، هروب إلى الفضاء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص٨٣.
(٢٣) يوسف الشاروني، مع الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص٢٥٦.
(٢٤) صبري موسى، السيد من حقل السبانخ، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٤، ص٨٥ - ١١٣.
(٢٥) المرجع السابق، ص١٧٥.
(٢٦) المرجع السابق، ص١٠٢.
(٢٧) المرجع السابق، ص١٣٥.
(٢٨) المرجع السابق، ص١٢٤.
(٢٩) المرجع السابق، ص١٤٦.
(٣٠) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص٧.
(٣١) السيد من حقل السبانخ، ص ١٤٥.
(٣٢) المرجع السابق، ص٣٨.
(٣٣) المرجع السابق، ص٥٩.

(٣٤) المرجع السابق، ص٦٠ ـ ٦١.

(٣٥) د. زكي نجيب محمود، أرض الأحلام، كتاب الهلال، دار الهلال، ١٩٧٧، ص١١٣.

(٣٦) المرجع السابق، ص٨١.

(٣٧) السيد من حقل السبانخ، ص٩١.

(٣٨) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٣٩) المرجع السابق، ص١٦١.

(٤٠) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص٦٩.

(٤١) السيد من حقل السبانخ، ص٧٢.

# نظرية الحب عند الشعراء التروبادور Trubadour وأثرها في دراسة شعر الغزل الأموي

د. إبراهيم أحمد ملحم *

## تمهيد

### المصطلح والتسمية

تبدو إشكالية إنشاء المصطلح للدلالة الدقيقة على حب الشعراء التروبادور Trouba-dour جلية في الدراسات العربية، فقد أطلق على هذا الحب بالفرنسية Amour Cour-toise وترجم إلى الإنجليزية Courtly Love، وتتزاحم بالعربية تسميات عدة للدلالة عليه، فهي عند يوسف خليف «أدب الفرسان»[١]، وعند سهير القلماوي ومحمود مكي «الحب الفروسي»[٢]، وعند محمد غنيمي هلال «فن الحب العف»[٣]، وعند عبدالواحد لؤلؤة «الحب البلاطي» أو «حب القصور»[٤]، وعند مريم البغدادي «أدب المجاملة»[٥]. وأما مترجم كتاب «الحب والغرب» لدنيس دو روجمون D. de Rougemont فآثر اللفظ الفرنسي الدال على الصفة courtois أو اللفظ البروفنسي cortezia فسماه «الحب الكورتوازي»[٦].

ورفض محمد إسماعيل موافي معظم التسميات السابقة، وحاول أن يرسخ استخدام «الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البروفنسي، وفيما عدا ذلك استخدام «الحب المهذب/الرفيع/الراقي» لميزة عدم تضمن هذا الاستخدام حكماً أخلاقياً، كالذي تحمله مثلاً تسمية «الحب العف» التي يمكن أن يؤيدها فريق من النقاد، ويعترض عليها فريق آخر[٧]. والحقيقة أن تسمية «الحب المهذب..» تحمل في ثناياها حكما أخلاقياً أيضا. كما أن عزل تسمية «الحب الطروبادوري» للدلالة على الشعر البروفنسي عن تسمية

---

* قسم اللغة العربية ـ جامعة العين ـ الإمارات العربية المتحدة.

«الحب المهذب» للدلالة على الشعر غير البروفنسي مبني على أساس البقعة الجغرافية التي نشأ فيها هذا الشعر، ولم يبن على أساس الشعر نفسه الذي يشكل محور القضية. إن وضع أي مصطلح يفترض أن يحيط بتفاصيل أي ظاهرة أدبية ينبغي أن يستقى من خلال الظاهرة ذاتها، وليس من خلال متعلقاتها كالبقعة المكانية أو الحقبة الزمانية بحيث يفضل اللفظ المختص على اللفظ المشترك. فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة فنية ينبغي أن تدرس بصورة متكاملة، بغض النظر عن نشأتها في «بروفنس» Provence وامتدادها إلى سائر أوروبا. ذلك أن المضامين الفكرية والفنية بقيت تدور في المسار ذاته. فالمضمون العام الذي حملته قصائد جيوم دي لوريس Guillaume de Lorris أول شعراء التروبادور هو ذاته المضمون العام الذي حملته قصائد جيروت ريكي الناربوني Giraut Riquir de Narbonne آخر كبار شعراء التروبادور، وهو أيضا المضمون العام الذي حملته قصائد تشوسر Chaucer التي نظمها على لسان العاشق التروبادوري ترويلس Troilus في محبوبته كرسيدا Cressida، مما يؤكد ضرورة استخدام تسمية «حب الشعراء التروبادور» للدلالة على الحب، وتسمية «شعر التروبادور» للدلالة على الشعر.



إن تعدد الترجمات الدالة على هذا الحب، يعود إلى غرابة نشأة حب التروبادور في إقليم بروفنس Provance جنوب فرنسا في أخريات القرن الحادي عشر الميلادي، وغموض الأصول التي اتكأ عليها، أو تأثر بها، هذا من ناحية. واجتهاد الدارسين العرب اجتهادا فرديا لوضع تسميات معينة، تنطوي على فهمهم لطبيعة هذا الحب، والظروف التي نشأ فيها، إما اعتماداً على وصف الواقع الذي أنتج في سياقه الشعر (أدب الفرسان/الحب الفروسي/أدب المجاملة) وإما اعتمادا على قراءاتهم للشعر نفسه (الحب العف/الحب المهذب)، وإما اعتمادا على الدلالة اللفظية للمصطلح الأجنبي(٨) (الحب البلاطي/حب القصور) من ناحية أخرى.

وتتداخل بتسمية الشعراء التروبادور Troubadour تسميات عدة أخرى، هي: التروفير Trouvere وهم الشعراء الذين ظهروا في شمال فرنسا بتأثير التروبادور. والجونغلير Jonglear وهم المغنون الجوالون الذين يسخرون طاقاتهم الإبداعية في خدمة الشعراء التروبادور، فينشرون أشعارهم مغناة من خلال تجوالهم، وكان هؤلاء يحظون من جراء تبعيتهم للتروبادور بالمكسب المادي والمكانة الأدبية، وكانوا يقومون بمهمة «الرسول» بين العاشق التروبادوري والسيدة المحبوبة. وأما تسمية المينيسترل Me-

nestrel فكانت تطلق على الجونغلير بعد أن يتخلى عن التجوال، ليتفرغ لخدمة صاحب البلاط بموهبته، أي يصبح من التروبادور[٩].

هذه التفرقة القائمة أصلاً على الوظيفة التي يؤديها هؤلاء، لا تحول دون التداخل بين التروبادور Troubadour والجونغلير Jonglear. فالجونغلير من السهل أن يتحول إلى تروبادور، كما أن تأثر المينسترل Menestrel بشعر التروبادور يجعل من الصعب الفصل بين شعر هذا وذاك، بصرف النظر عن نشوء شعر التروبادور في جنوب فرنسا، ونشوء الآخر في شمالها. فالشعر التروبادوري يمثل ظاهرة فنية لم تقف على المتجولين فحسب، بل تعدتها إلى النساء وذوي الألقاب والسلطة، وقد كان يطلق على هؤلاء جميعاً تسمية «الشعراء التروبادور» مما يعني أن تفسير هذه الظاهرة ينبغي أن ينطلق من بدايتها، أي قبل أن يتسع تأثيرها إلى شمال فرنسا، أو تضم ذوي الألقاب والسلطة، وتحترف النساء هذا الفن.

### نشأة الظاهرة

أشار معظم الدارسين إلى غرابة نشأة هذا الحب، إذ كان حدثاً جديداً في المجتمع الأوروبي. يقول موريس فالنسي M. Valency معبراً عن هذه الغرابة: «الطريقة التي تبناها شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر الميلادي تباين ما درجت عليه أشعار الحب في تراثنا. والغرابة تتأتى من خلال تمجيد هؤلاء الشعراء للمرأة، وشيوع تمجيدهم وسط مجتمع يرى المرأة كائنا تنقصه البصيرة، ويودي إلى الضر والهلاك»[١٠].

وقد ساهمت الحكايات الشعرية الفابليو Fabliaux في تصوير المرأة مرؤوسة، لا تمتلك روحاً كالرجل، وكانت تحكى للتسلية الاجتماعية، ونقد الطبقة الوسطى بأسلوب ساخر لا يخلو من الفحش[١١]. ولعل الدور الكبير في تغذية هذه النظرة للمرأة آنذاك يرد إلى رجال الكنيسة، فقد رفض هؤلاء إقامة أي صلة عاطفية بين الرجل والمرأة، وأطلقوا على المرأة نعوت عدة منها: «أعظم وباء، باب جهنم، سلاح الشيطان، حارس متقدم إلى النار، دودة إبليس، سهم الشيطان.. وجاء الوعاظ والأخلاقيون ليكملوا هذه التقاليد»[١٢].

ويستغرب ألفرد جانروا Alfred Jeanroy تلك الانطلاقة الفكرية في بلاد وعصر تغلغلت فيهما المسيحية بعمق، فيرى أنها تبدو في تضارب كامل مع ظروف نشأتها على

أرض الواقع، حيث التعاليم المسيحية مترسخة في المجتمع، ويتابع رجال الكنيسة عن كثب تطبيق ما يوجه إلى هذا المجتمع من تعاليم، وكانت القوانين المدنية تحط من شأن المرأة. وقد تجاهلت هذه الأشعار تلك الظروف، والتوجيهات، لتتغنى بحب (آثم) يوضع فيه الرجل تحت أقدام المرأة، فلا يعدو كونه دمية أو عبدا[١٣].

وفي المقابل، كانت تبعية السيدة لزوجها الفارس، تضفي عليها قدراً من الإجلال، فقد كان رعايا الزوج يدينون للسيدة بالخضوع، ويسعون إلى نيل رضاها، مما مكن المرأة/السيدة من الإفادة في تحسين أوضاعها في المجتمع، خاصة أن أخلاق الفروسية التي يلتزم بها الفارس التزاماً دينيا للكنيسة، تنص على «أن يكون لديه العدل والإخلاص معا، كما يجب عليه أن يحمي الفقراء من الناس حتى لا يستطيع الأغنياء ظلمهم، ويساند الضعفاء حتى لا يستطيع الأقوياء فضحهم. كما عليه أن يبتعد عن كل مكان تكمن فيه الخيانة أو الظلم. وبما أن السيدات والآنسات في حاجة إليه، يجب عليه مساعدتهن بكل قوته، إذا أراد كسب التقريظ والثواب، إذ إن من واجبه احترام النساء، وحمل عبء كبير لحماية حقوقهن»[١٤].



لقد فتح الالتزام الذي يتعهد به الفارس أمام الكنيسة باباً لأخلاق الفروسية التي تضمن حماية المرأة واحترامها. هكذا ساهمت الكنيسة ـ دون أن تروم ذلك ـ في فرض احترام المرأة[١٥]. هذا الجانب المشرق، استغلته زوجات الفرسان والنبلاء، فقربن إلى البلاط الشعراء التروبادور Troubadours أو الشعراء الجوالين Menerstrels الذين كانوا يطوفون من مكان لآخر، ويقفون في الأماكن العامة من أجل الموسيقى والغناء، أو عرض الألعاب المضحكة، ويحظون بانجذاب شعبي كبير[١٦].

قربت السيدات هؤلاء الشعراء إلى البلاط لينظموا الشعر متمثلين بأخلاق الفارس الذي يعظم روح المرأة ونقاء قلبها. وتؤشر عملية التقارب بين الطرفين على تبادل المنفعة، فالشاعر التروبادوري «ملك للسيدة دون تحفظ وهو بالنسبة لها صاحب إقطاعة ملتزم بمعاونة سيده، وهي تمنحه المساعدة والحماية في مقابل خدمته العاطفية أيضا، فتصبح الابتسامة بالنسبة له أحسن عطية حرب guerre-don وأحسن أجر»[١٧]. وقد جُعل شعرهم باللهجة البروفنسية ذات الطابع الشعبي، ذلك أن الغاية المرجوة هي السعي لإحداث التحول الجذري في نظرة المجتمع للمرأة، بإيجاد فن شعبي مضاد لحكايات الفابيلو Fabliaux يسجل ذروة السلطة الأنثوية أمام العشق الجامح لروح المرأة وليس لجسدها.

وعلى الرغم من المكانة الرفيعة التي كان يحظى بها شاعر التروبادور، نظراً للمهمة الاجتماعية التي كان يؤديها لسيدته، فإنها تنطوي على خطورة بالغة، إذ ينبغي ألا يتجاوز الشاعر حدود العفة في السلوك، والعفة في التعبير الشعري، أي يتوجب عليه كبت الجانب الشهواني كبتاً تاماً. وتؤكد بعض الدلائل أن مبالغة الشاعر في تصوير عواطفه تجاه السيدة قد تدفع بالفارس (الزوج) إلى الريبة، ومن ثم إلى الانتقام، فالتروبادوري برنارد Bernard الذي أحب زوجة كونت فانتادورن Ventadorn نفي إلى نورماندي من جراء الريبة بأن الحب يقتصر على الشعر فحسب[١٨]، وقطع لسان أحد الشعراء التروبادور من جراء الريبة في عفة العلاقة بين الزوجة والشاعر أيضاً[١٩].

## (١)

### الملامح العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور

مما يلفت النظر، أننا نجد عند الشعراء التروبادور كلهم الأحاسيس نفسها، والمواقف نفسها، والموضوع نفسه، مما يثبت وجود جانب صناعي أكيد واصطلاحي في هذا الشعر[٢٠]، حتى إن أحدهم قال: «يبدو أن شعر الجوالين برمته كان من عمل مؤلف واحد، يمتدح محبوبة واحدة»[٢١]. يبرهن هذا التشابه أن شعرهم جاء ثمرة لنظرية عامة في الحب، تقوم على أحكام، وقوانين محددة ينبغي أن يبقى الشاعر في إطارها. وهذه الأحكام كما نقلت عن لوشابيلان Le Chaplain في كتابه «فن الحب» L'Art D'Aimer الذي كتب باللاتينية[٢٢]:

١ ـ تجنب البخل، فهو آفة خطيرة، ومارس ـ بخلاف ذلك ـ الكرم.

٢ ـ تحاش الكذب دائماً.

٣ ـ لا تكن نماماً.

٤ ـ لا تفش أسرار الأصدقاء.

٥ ـ لا تكثر من كاتمي أسرار حبك.

٦ ـ احفظ نفسك عفيفاً من أجل حبيبتك.

٧ ـ لا تحاول التنقل من حبيبة إلى أخرى.

٨ ـ لا تبحث عن الحب عند امرأة ستشعر بالعار إن تزوجتها.

٩ ـ كن على استعداد تام لتلبية أوامر السيدات.
١٠ ـ كن جديراً بامتلاك «فروسية الحب».
١١ ـ اظهر ـ في كل مناسبة ـ بمظهر المؤدب الملاطف.
١٢ ـ عند اغترافك من لذة الحب لا تتجاوز حدود رغبة حبيبتك.
١٣ ـ احتفظ ببعض الحياء عند ممارستك لذة الحب.

وهذه القوانين كما نقلت أيضاً عن لو شابيلان Le chaplain[٣٣]:

١ ـ الزواج ليس عذراً مقبولاً، لأنه ضد الحب.
٢ ـ من لا تتملكه الغيرة، ليس بمقدوره أن يحب.
٣ ـ لا أحد يستطيع أن يكون على علاقتين في وقت واحد.
٤ ـ من المرجح أن الحب يقل أو يكثر دائماً.
٥ ـ لا قيمة لما يناله المحب دون رضا محبوبته.
٦ ـ لا يستطيع الرجل أن يحب إلا بعد البلوغ.
٧ ـ إذا مات أحد العاشقين، فعلى الآخر أن ينتظر سنتين، ثم ترتبط بعلاقة أخرى.
٨ ـ لا أحد يستطيع أن يحب حقيقة دون أن يكون مدفوعاً بأمل الحب.
٩ ـ يهرب الحب من بيت البخل دائماً.
١٠ ـ لا يليق بالمرء أن يحب سيدة سيشعر بالعار إن اتخذها زوجة له.
١١ ـ لا يرغب العاشق الحقيقي بقبلات غير قبلات حبيبته.
١٢ ـ نادراً ما يستطيع الحب أن يستمر، عندما يكون مذاعاً بشكل واسع.
١٣ ـ الاستمالة السهلة في الحب لا وزن لها، وهي لا تمنحه قيمته الفعلية إلا بصعوبة.
١٤ ـ على العاشق أن يمتقع لونه حياءً بحضور حبيبته.
١٥ ـ على العاشق أن يرتعش قلبه في حالة رؤية محبوبته فجأة.
١٦ ـ الحب الجديد يطرد القديم.
١٧ ـ التميز وحده يجعل العاشق جديراً بهذا الحب.
١٨ ـ عندما يفتر الحب، يضعف بسرعة، ونادراً ما يعود إلى حاله الأول.

١٩ - يكون العاشق فزعاً.

٢٠ - الغيرة الحقيقية هي التي ترسخ وجود الحب.

٢١ - تزداد الغيرة وحرارة الحب من شك المرء في حبيبته.

٢٢ - لا ينام، ولا يأكل من صهرته آلام الحب.

٢٣ - أي قرار يتخذه العاشق ليس بالضرورة أن يصل إلى فكر محبوبته.

٢٤ - العاشق الحقيقي لا يجد أي تصرف يقوم به حسنا، إذا خالف هذا التصرف رضا المحبوبة.

٢٥ - لا يستطيع العاشق أن يرفض أمراً لمحبوبته.

٢٦ - لا يجرؤ العاشق أن يرتوي من لذات حبيبته.

٢٧ - أدنى درجة من الزهو تدفع العاشق إلى إساءة الظن بحبيبته.

٢٨ - لا يحب حقيقة، ذلك الذي ينقاد إلى كثير من الفجور.

٢٩ - يكون العاشق الحقيقي مشغول الفكر بطيف حبيبته.

٣٠ - لا شيء يحول دون حب امرأة من قبل رجلين، ولا شيء يحول دون حب رجل من قبل امرأتين.

يرى جاك هوسا Hossa .J أن من المحتمل أن يكون الجلساء أو المؤانسون في بلاط كونتيسة شامباني في ذلك العصر، قد حصلوا على مجموعة أحكام سهلة الحفظ كانت تحت تصرفهم، أنواع صغيرة من تعاليم الحب المسيحي، أوجزت جوهر التزاماتهم المجاملة[٢١]. ويرى روجمون Rougement أن الشعر العاطفي الكورتوازي استمد وحيه - على الأقل - من الجو الديني الكاتاري الذي يمجد العفة، ويرتد في أصله الدقيق إلى المذاهب المانوية الجديدة في آسيا الصغرى، والكنائس البوغوسيلية في الماسيبا وفي بلغاريا، وهذا المذهب الكاتاري جزء من التيارات الغنوصية gnostique الكبرى. فالحب الذي يتغنون به لم يكن سوى تصعيد للشهوة الجنسية برفعها إلى المستوى المثالي[٢٥].

وقد اعترض شارل هاروش Charles Haroche على فرضية روجمون Rougement فرآه أنها متناقضة، ذلك أن «هذه العقيدة قد واكبت في فرنسا مذهب الهيكل Temple والسيتو citeaux وكذلك انتشار عقيدة الحبل بلا دنس لمريم العذراء. بذلك يرجع التناقض بين الحب العذري وتعبيره الشعري والصوفي إلى التناقض بين الهرطقة والأورثوذكسية

المسيحية»[٢٦]. إضافة إلى أن فرضية روجمون Rougement هذه تجعل مفردات الشعراء التروبادور تحمل بين سطورها معنى دينيا، يحولها إلى رسائل مرموزة[٢٧].

وسعى بعضهم إلى أن يرد شعر التروبادور لأصول عربية أثرت فيه، وقد كان الراهب الإسباني خوان أندريس Juan Andre's أول من أشار في القرن الثامن عشر الميلادي إلى التشابه بين أشكال الشعر العربي في الأندلس والشعر البروفنسي، وأنماط منه في إيطاليا وشمال إسبانيا[٢٨]. وتصدى لتتبع التأثير العربي الأندلسي في شعر التروبادور عدد من الباحثين العرب، منهم: عباسة محمد[٢٩]، وعبد الإله ميسوم[٣٠]، وعبد الهادي زاهر[٣١]. وفي الوقت الذي رفض فيه روجمون Rougement أن يكون للعرب أي تأثير في شعراء التروبادور لأنهم «على ما يبدو كان لهم نصيب ضئيل من الثقافة، لا يمكنهم من الوقوف على هذا الشعر»[٣٢]، نجد غرنباوم Grunbaum يؤكد أن التشابه في الصنعة الشعرية يكفي وحده ليدل على اعتماد الشعراء التروبادور في أشعارهم على نماذج عربية[٣٣].

### الشعر في ضوء النظرية

كان الشعراء التروبادور يصنعون غزلهم للغناء، ويحتقرون الشاعر منهم إذا قرأ شعره إنشاداً غير مصحوب بالموسيقى، أو إذا جعل قصيدته قالباً للقصص والحكايات غير الغرامية، فمقومات شعر التروبادور الأساسية هي: النغم الموسيقي، والشكل العروضي، والمضمون الغرامي[٣٤]. وتتألف قصائدهم في الغالب من «ست أو سبع مقطوعات، وكل مقطوعة تتكون من جزأين: الأول هو ما يعرف بالغصن، والغصن ثلاثة أشطار فأكثر تنتهي بقوافي متماثلة، والثاني هو القفل الذي تتفق قافيته مع قافية نظيره في كل مقطوعة، ويتكون من شطر أو شطرين. والقفل النهائي في آخر مقطوعة هو الخرجة»[٣٥].

ومن أغراض شعرهم الرعويات (الباستوريل) Pastorelas التي تدور حول قصة غرام بين فارس وراعية عفيفة، والفجريات (الألبا) Alba التي تتكرر فيها كلمة «الفجر» حيث يقضي الشاعر ليله مع المحبوبة حتى طلوع الفجر، والمحاورات/المجادلات (التنسون) Tonso التي تدور حول اختلاف في وجهتي نظر[٣٦].

وعلى الرغم من هذا التعدد في الأغراض فإن شعرهم عماده الحب الرفيع الذي تبرز فيه أخلاق الفروسية المشتملة على احترام المرأة، وتبجيل عفتها، ورفعها إلى مصاف الرمز الجمالي. فالشاعر التروبادوري في شعره يكتفي بما لا يجاوز حدود العفة، أي بما

يحفظ (الخصوبة) بشقيها: الخصوبة الفنية والخصوبة المعيشية[٣٧]. هذ الكبت لجماح (الأنا) وحرمانها من الارتواء يدفع الشاعر إلى رفع (السيدة) إلى مرتبة (ربة الحب والفن). وبما أن الفنان لا يعطينا نسخة مباشرة من مشاعره، فهو لا يحتاج إلى أن يخبر في الحياة الواقعية المشاعر التي يعبر عنها فنه، بل إنه عند وضع العمل الفني قد يكتشف مشاعر جديدة ممكنة[٣٨]. دور السيدة ـ بهذه الصورة ـ ينصب على ضرورة وجود (موضوع للحب يبعث في (الأنا) التوتر الدائم، ويحجب عنها السكون المرادف للموت، ليصبح خضوع الشاعر إليها أشبه بخضوع (العبد) لسيدته[٣٩]. وتذلل الشاعر إليها، نابع من تخوفات (الأنا) الدائمة من فقدان ميزات «الخصوبة» بشقيها، مما يدعوه إلى المبالغة في تأكيد وفائه لهذه السيدة. إن الخوف المستمر الذي يعيش فيه العشاق هو ـ من جهة أخرى ـ أحسن منشط للحب الحقيقي: ليس الخوف من الزوج الذي لا يبدو أبداً أنه نال مكانة في هذه الأنواع من القضايا، والذي كان أحياناً يشاهد متلهياً بهذه التسلية أيضا، بل الخوف من الغيرة أي من الأعداء المستعدين للوشاية به لدى السيدة، والتوجس من فقدان مكانته المرموقة، إذا تحولت عنه سيدته[٤٠].

إن وجود الزوج يشكل العائق الذي يحول فنياً دون ميل الحب إلى السكون، أو الاتجاه نحو الارتواء. أما على صعيد الواقع، فمن المؤكد «أنه ليس هناك خطر في ذلك نظرياً، لأن جسدها ملك لأميرها أو سيدها فقط، وأنها تهب لحبيبها فكرها أو قلبها»[٤١]. السؤال المهم الذي يطرح هنا: كيف يحفظ الإبداع صحة وجوده في ظل التنظير للحب، أو في ظل تقريب الثمرة المشتهاة ثم استبعادها؟. لقد بحث هذا الأمر إتيين جلسون E. Jelson في دراسته «مدرسة الألهات» التي تناولت تراث الحب في فرنسا. يقول: «إن الفنان يطلب من المرأة حباً يلهم إنتاجه، ولكن الذي ينتظره منها لحظة تأليفه هو أن تدعه بسلام، بل ولعل مْن الواجب أن تخرج من حبه قليلاً لتدع بين العاشق وبين الفنان مبعدة، لابد منها للمبدع الذي يباشر بعدئذ تعقد حساباته»[٤٢]. وفي هذه الحالة فإن الفنان «لا يرفض أي استجابة للشهوة إلا لأسباب فنية لا تتصل البتة باعتبارات الأخلاق، والأمر بالنسبة إليه يتناول ـ إن صح التعبير ـ حفظ صحة الإبداع، وان الفنان يترجم الجسدي أحياناً كتجربة مشخصة بالروحي»[٤٣]. فالشاعر ـ وإن كان يمجد في شعره السيدة ـ يخاطب موضوعاً للحب، يرتبط فقده بتدهور الخصوبة الحياتية على المستوى المعيشي، وعلى المستوى الفني، ذلك أن هذا النمط الفني الغريب عن المجتمع الأوروبي وجد رواجاً شعبياً حقق للشاعر ذاته، فأعلى من مكانته، ولبى توقه الدائم

للخلود الشعري، نتيجة مرور هذا الشعر عبر قنوات الجماعة. ولهذا، أصبح الشعر يمثل حياة الشاعر، ولم يعد ثمة حاجز بين الحب/الشعر والوجود.

ولضمان ذلك كله، فإن على السيدة أن تتابع شاعرها عن كثب. وكان ذلك يتم في «مجالس الحب» أي في مجالس للقضاء، تكلف فيها السيدات بالحكم في المسائل العاطفية التي تتضمنها أشعارهم. يقول مارتيال دوفيرني M. d'Auvergne: «إن المحاورات الشعرية كانت مناقشات حب تقام بين الفرسان والسيدات الشاعرات البليغات معاً عن بعض مسائل الحب الجميلة والدقيقة. وإذا تعذر التوصل إلى حكم في هذه المسائل، فإن البت فيها يترك إلى السيدات الشهيرات الرئيسات اللواتي كن يعقدن مجلس الحب في سني Signe، أو بيرفيه Pierrefeu، أو في رومانا Romania، أو في مكان آخر، وفي هذه الأماكن كانوا يجرون التوقيف الذي كان يسمى توقيف الحب arrests d'amour»(٤٤).

(٢)

## تأثيرات النظرية في دراسة شعر الغزل الأموي

### أ ـ الدراسات الفرنسية

لقد شكلت الملامح العامة لنظرية الحب عند الشعراء التروبادور إغراء لبعض الدارسين الفرنسيين بتطبيقها على شعر الغزل في العصر الأموي، إذ يلاحظ شارل هاروش Charles Haroche أن الحب العذري تحول بتحول المجتمع، فقد «ظلت القصيدة الجاهلية تحتفظ بمآثرها في رحاب المدينة المنورة، لكن الحبيبة التي ظلت ظاعنة، لم تعد بدوية ترحل مع مضارب قبيلتها في ألم الفراق، بل سيدة نبيلة في البلاط»(٤٥).

نجد هذه الفكرة التي طرحها هاروش Haroche في دراسة فاديه Vadet «الغزل عند العرب» والتي طبق فيها نظرية الحب عند الشعراء التروبادور بشكل موسع على الشعر العربي. فقد أدرج شعراً لعمر بن ربيعة، وبشار بن برد، وعباس بن الأحنف، من جهة، وأدرج شعراً عذرياً من جهة أخرى، دون إبراز السمات الفنية التي تميز شعراً معيناً من آخر، ذلك أن معرفته المسبقة عن شعر الحب عند التروبادور قادته إلى بناء تصورات مشابهة للشعر العربي. وللخطورة التي ينطوي عليها تطبيق فاديه Vadet سأعرض رؤيته لشعر الغزل الأموي.

في سياق حديثه عن حلول قصيدة الغزل الأموية محل النسيب الجاهلي، يقول: «أصبحت الصلة بين الشاعر وغرض حبه أكثر بروزا، ولم تعد غفلية Anonymat اسم المحبوبة سراً في منجاة حتى من النقد الأدبي، فقد امتنعت عن أن تكون مخلوقاً خيالياً واصطلاحياً، أو تخيلاً أدبياً الغرض منه إدخال قصيدة ذات أسلوب مغرق في بدويته. واكدت لنا هذه الصلة أخبار عديدة، حيث يتدخل فيها فريق ثالث يعمل لمصلحة الحبيبين وضدهما، أو متفرجون عاديون، لا بل مجتمع بأكمله. والظاهر أنه على الرغم من الرقيب الرمزي، وعذاب العاشق الكاذب، فإن حوادث حبه تجري، في أغلب الحالات، على الساحة العامة.. إن لدى الحجازيين مؤامرة عامة هي مؤامرة المجتمع كله، غايتها إعلام الجمهور بحوادث الحب السعيدة سواء أكانت هذه مطابقة للأسلوب الجاهلي القديم ولما توهمه الناس عنها أم لم تكن، فهناك إذاً تحول في القصد، وإطار المشهد، ونفسية الأشخاص والجمهور، أكثر منه في الشكل الشعري»[٤٦].

إن وجود «الرقيب الرمزي» وعذاب العاشق «الكاذب»، وحدوث هذا الحب على الساحة العامة، بصورة تجعل من العشق مؤامرة عامة غايتها إعلام الجمهور، يتماشى مع الهدف الأساس الذي اختطته السيدة للشاعر التروبادوري، بغية إحداث التأثير القوي في المجتمع للتعامل معها على أساس الروح. ولأن شعر التروبادور كان قائماً على الغناء، وكان لكل شاعر مغن جوال يأخذ عنه، ويبث شعره بين الناس، يسمى الجونغلير Jonglar فإن فاديه Vadet يعطي أهمية كبيرة للمغني تفوق أهمية الشاعر ذاته، وفي الوقت نفسه يعطي أهمية لا تقل عن السابقة مرتبة لدور المراة (السيدة) في استقبال الشعراء، على نحو ما نجد عند سكينة بنت الحسين[٤٧]. ومن أجل المطابقة مع دور السيدة في عقد مجالس الحكم عند التروبادور، يقول فاديه Vadet: «لا ريب في أن للسيدة، دون مراعاة قواعد الحجاب والاحتجاب، مطمعاً في أن تعقد (مجلساً) في اي مكان تشاء، بل حتى على كثبان رمال الصحراء. إنه لمطلب فاحش حتى في العصر الذي نحن بصدده، ذلك لأنهم كانوا يرجفون كثيراً فيما كان يجري في مجالس أبناء الذوات»[٤٨]. ويقول في موضع آخر: «وكان مجلس السيدة مقصوراً على تسقط الحديث مع شخص يقربونه، ويؤاكلونه، ولا يخطر ببال أحد أن يفزع منه، وفي الواقع فإن حرية السيدة تبدو أكثر اتساعاً بقدر تعاملها مع أناس ذوي أصل أكثر تواضعاً، فقد وجد هؤلاء هنا، أحياناً، ليكونوا مهرجين»[٤٩].

يسعى فاديه Vadet بإعطائه الأهمية الكبرى للمغني إلى إحلاله مكان أهمية الشاعر

الذي رافق الغناء إنشاده، ليقينه أن الشاعر العربي لم يكن مغنياً كالتروبادور. يقول: «وكان المغني.. يجيد، أحسن من أي أحد، الكلام عن الهوى. تلك هي الطوارئ التي خضعت لها حرية المرأة الباحثة عن التسلي. إن الإثارة المثلى، بالنسبة إليها، هي الخروج سافرة أو برزة، فإن للوعد الليلي طابع غزوة. ولكن بالمقابل، فإن نوعا من الإهمال المنزلي ساد جو الأسرة، وبخاصة إذا استطاعت السيدة إخضاع زوجها لإرادتها، وذلك بإبدائها مزاجاً عنيفاً جموحا. ولا تعدم المرأة الشريفة وسيلة لفرض ذوقها، حتى ولو لم يتكامل المجلس حولها، وكانت متضايقة من بعض آداب اللياقة، ولعل ذلك ثار للخيال من الواقع، إنها أحياناً ذات ذهن حالم تواقة إلى أن تجد في أشعار الشعراء المعاصرين انعكاساً لوجودها، وتمجيداً لجمالها، أو عزاءً لخيباتها»[٥٠].

ومن الجلي أن فاديه Vadet يتحدث عن المغني العربي وفي ذهنه شاعر التروبادور أو الجونغلير، فهو يجيد فن (المجاملة) في الهوى، وتسلية السيدة، يغني لها ما يعكس وجودها، ويمجد جمالها، وذلك تعزية لخيباتها على صعيد الواقع. ولاشك في أن هذه الخيبات التي يتحدث عنها فاديه Vadet هي مكانة المرأة في القرون الوسطى قبل أن يحدث شعراء التروبادور تغييراً في نظرة المجتمع إليها.

ووفقاً لرؤية فاديه فإن المجاملة/ الملاطفة التي كانت تحظى بها السيدة عند التروبادور يؤديها المغني في تراثنا العربي، يقول: «إن الكياسة مع النساء والتلطف إليهن Galanteri بكل ما فيهما من معنى، واللذين جهلهما بالتأكيد النسيب الجاهلي - الذي تدهش لغياب المحادثة فيه - لمدينان جزئياً للمغني بأكثر أشكالهما لطافة، أليست «حلاوة المجلس» هي التي تكشف للشاعر نفسه عن جمال أشعاره ذاتها؟ ومن هذه الأشعار ما أثار فضول السيدة الشريفة معتبرة إياها في آن واحد تحية ولاء شخصي أو موضوع محادثة»[٥١]. ولهذا، يقرر فاديه Vadet أن مثل تلك المشاغل لم تكن مأنوسة جداً لدى الجاهليين العديمي الاكتراث بلطافة الحب والبوح به بلباقة ونعومة، مع مزجه عند الحاجة بلذعة تهكمية[٥٢].

والحق أن القول بأن الجاهليين عديمو الاكتراث بلطافة الحب والبوح به بلباقة ونعومة، قول ينقصه الكثير من الدقة، وغير قائم على استقراء واع للشعر الجاهلي[٥٣]، ولا يقل هذا القول خطورة عن قوله إن «الأبيات التي كانت تدوي في محيط المرأة، والتي كان يستشهد بها، أو يكررها الأزواج والعشاق والمغنون والموالي.. صورة غير كاملة لبلاط حب يتسابق فيه أفراد الحاشية للفوز بإعجاب المرأة»[٥٤]، فالحوادث التي يسوقها فاديه

Vadet حولَ عائشة بنت طلحة[٥٥]، وغيرها للخروج بهذه الأقوال لا يرقى فيها دور المرأة بأي شكل من الأشكال إلى دور سيدة البلاط التي توجه شاعر التروبادور، فتعقد مجالس للمتابعة والحكم، لأن حرية الشاعر العربي في الإبداع الشعري غير مقيدة كما هو الحال عند التروبادور. إضافة إلى أن دور المرأة العربية في الحوادث التي استشهد بها فادية Vadet ينحصر في دائرة النقد الأدبي للشعر بعد أن قاله الشاعر، وليس دورها موجها وفق قواعد معينة قبل ولادة الشعر.

ويرى فاديه Vadet أن عذرية المغني كائنة حقاً على الرغم من أن سلوكه وأصوله ينفيان غالباً وجودها، وهي تطرح قضية شائكة بحكم كونها نظرية صرفا، أو بعبارة أفلاطونية[٥٦]. وتبدو فكرة إحلال أهمية (المغني) مكان أهمية الشاعر العربي من خلال القول بغموض الانتساب القبلي للمغني العربي، وحاجته الماسة إلى البحث عن الثراء والشهرة بفضل خدميته «فهو يبدأ من الحضيض منطلقاً من نسب غير شرعي، على الأرجح، أو نسب لا يميل أحد إلى جعله شرعيا ـ كما كانت العادة في بلاد العرب ـ ثم لا يلبث أن يربط، بفضل مواهبه، مصيره بقريش، وكلما تقدم في السلم الاجتماعي قدمت له فروع من القبيلة، أكثر ثراء وشهرة، ولاءها هذا دون أن يعدل مقابل ذلك عن مساندة العشيرة كلها إذا اقتضى الأمر، فيكون من الآن وصاعدا، قد ذهب بعيداً للحصول على حماية راع ثري للأدب والفن، أو امرأة متمتعة باستقلالها بقدر كاف فيستقر كما يفعل، تقريبا، الشاعر المتسول في خدمية Domisticite سهلة وبراقة»[٥٧].

إن غموض الانتساب القبلي، والبحث عن الثراء والشهرة بناء على الموهبة الغنائية للحظوة بالحماية، هي أظهر ملامح شاعر التروبادور. ولإضفاء نمط من المصداقية على تطابق دور المغني العربي مع الشاعر التروبادوري يلفت فاديه Vadet النظر إلى أهمية دراسة أصول التراث الشعبي العربي «الفولكلور» Folklore التي تشد صميمياً العادات بالحاجة إلى الموسيقى، ثم الطريقة التي قوى بها المغني المعتق هذا النزوع، وذلك بتحديثه وإتقانه فنه، وجلبه إلى الشعراء القاعدة التي هم في حاجة إليها للانعتاق جزئياً، على الأقل، من التقليد الأعمى للنماذج البدوية[٥٨].

لقد دفع التركيز على أهمية «المغني» وتهميش دور الشاعر بفاديه إلى ربط الشعر العربي بالتراث الشعبي «الفولكلور» Folklore بغية تأكيد الموهبة الإبداعية التي يمارسها المغني أثناء عملية الإنشاد، على نحو ما يفعل التروبادور الذين ينظمون شعرهم شفوياً

امام الجمهور. وهو بهذا الربط يفيد من الدراسات التي تناولت شعر الأقوام البدائية وفقاً لنظرية النظم الشفوي Oral Composition،[٥٩] والدراسات التي طبقت هذه النظرية على شعر ما قبل الإسلام[٦٠]. فالمغني العربي وفقاً لهذه النظرية، يتدخل في صياغة النص الشعري المغنّى، بناء على ملاحظات الجمهور الدقيقة أثناء إنشاده. إنه - كما يقول فاديه Vadet - «ناقد مسموع الكلمة، فهو يضع جمال القصيدة الشكلي موضع اختبار نطقه وغنائه، نظراً لإجادته كلا النوعين. ولكن نقده على وجه الاحتمال لا يقف عند حد الشكل فقط، بل يكون على الأرجح، في آن واحد، الأسلوب أو الطرائق وذوق الشاعر»[٦١].

ودفع التركيز على اهمية المغني أيضاً إلى تداخل نظرة فاديه Vadet للحب العربي، دون تمييز بين شعر عمر ابن أبي ربيعة، وشعر بشار، وشعر الأحنف، وشعر العذريين، لأن المغني لا يميز شعر هذا من ذاك، مادام يؤدي عملية الغناء. يقول: «فأي فرق في نظره بين عمر بن أبي ربيعة وهؤلاء الشعراء جميعاً الذين يأمرهم ويجندهم حسب هواه، موالي كانوا أو عرباً، فهم سواء في نظر المغني والارستقراطيين الحجازيين أمثال كثيرة عزة، وجميل بثينة، وقيس بن ذريح الذين يتلقى المغني أشعارهم سواء مباشرة أو بوساطة احد رعاة الأدب والفن أو عشيقتهم الأسطورية...»[٦٢].

ومادامت الصلة المشتركة بين المغني العربي الجوال والسيدة محصورة في عبادة الحب النبيل[٦٣]، وللمغني الحرية الكافية في نقد النص وفقاً لاختبار نطقه وغنائه، وفي التعامل مع شعر الحب العربي دون خصوصية تميز شعراً معيناً من الآخر، فإن هذا كله اعطى فاديه Vadet حرية الشك في موثوقية أخبار العشاق وشعرهم، فذهب إلى أنها من الاعيب المزورين، وثرثرات المجتمع الحجازي[٦٤]، وأنها كلها تروي أكاذيب الشعراء، تلك الأكاذيب التي تحظى لديهم بموضع استمتاع وفخر[٦٥].

ويميز فاديه Vadet في النسيب العربي نقطتين أساسيتين «الأولى: لقاء عاشقين، ففي هذا القسم نجد البطلين وجهاً لوجه. ويبدآن في القسم الثاني في لفت أنظار الراي العام، أي المجتمع الذي تعرف إلى حبهما، وهو ما تظاهرا بإهماله في القسم الأول. ومن الطبيعي أن تكون الكياسة مع النساء والتلطف إليهن...»[٦٦]. إن جعل شعر الحب مرتبط بتوجيه الرأي العام، وسعي الشاعر إلى الكياسة/ التلطف والمجاملة مع السيدة، هما هدفان أساسيان في خطة الشعراء التروبادور. وقد سعى فاديه Vadet إلى تطبيقها على الشعر العربي عامة، وشعر عمر بن أبي ربيعة خاصة.

لقد حاول شاعر التروبادور أن يجعل تعامله مع موضوع الحب (السيدة) مرتبطاً بالتفكير أو التعقل[٦٧]. وكذلك يجعل فاديه Vadet أمر اللحظة المحتومة عملياً لا يهم الشاعر إلا عقب التفكير، لأن التعقل هو الذي يضمن قمع الشهوانية عند الشاعر، وبالتالي يضمن استمرارية عبادة الحب التي تتيح بدورها استمرارية الإبداع الشعري. فالشاعر (عمر بن أبي ربيعة) يقترب إذاً من عبادة الحب بأنانية ذواق للجمال، دون أن يوفق في الوصول إلى السيدة قط، فهو إنما يستشف الهوى من خلاله هو ومن أجله هو، وهذا بمثابة تكريم من حب السيدة لشخصه[٦٨]. وأما الحب العذري العفيف أو «الحب الأفلاطوني الحجازي» وفقاً لتسمية فاديه Vadet فإنه شهوانية كتومة أيضا، إذ يتيح تحريم الزنا الوقوف على حقيقة الغراميات الأسطورية[٦٩].

تشكل (العفة) القاسم المشترك بين حب الشعراء التروبادور، وحب الشعراء العذريين. وهذا القاسم، هو الذي سوغ لفاديه Vadet تطبيق نظرية الحب عند التروبادور على الشعر العربي، لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن تجربة الشاعر العربي محكومة من الداخل، أي بقدرة (الأنا) على إذكاء نار الحب، وجعل مستوى التوتر في الصلة بموضوع الحب متوقدا، سواء افترضت العفة أو لم تفترض. أما تجربة التروبادور فمحكومة من الخارج، أي بمقدرة (السيدة) على كبت بوح الشاعر بهذه الشهوة - في الأحوال جميعها - لأن هذا الحب يخضع لقوانين معنية ينبغي أن يبقى الشاعر التروبادوري في إطارها. وتأسيساً على هذا، فإن الشهوانية الكتومة التي يعلل بها فاديه Vadet ظهور الحب العفيف (العذري) هي أكبر التصاقا بالحب التروبادوري.

لقد ابتدع شاعر التروبادور لذاته فناً يمكنه من الحظوة بمكانة رفيعة في البلاط، وبعبارة ثانية: يمكنه من تحقيق خصوبة الحياة، وفي الوقت ذاته يمكنه من تحقيق الخلود الشعري بعد الموت. كانت الخصوبتان (الحيوية والامتلاء ثم الخلود الشعري) محكومتين برضا السيدة من جهة، وبرضا الفنان/الشاعر عن ذاته من جهة أخرى. وكان مؤشر تحقيق ذلك هو الاستجابة الاجتماعية التي يعني دوام تحققها، دوام عملية بناء الحياة بصورة تمكن من القول: إن الفن عند هؤلاء الشعراء أصبح يرادف الحياة. والفارق الجوهري هنا بين التروبادور والشاعر العربي القديم أن الأول منقطع عن التراث اعتمد على ذاته في بناء الحياة ونمائها، أما الثاني فيضرب جذوره في تراث عريق يتصل بفكرة (البطولة) التي تقوم على عمادين رئيسين هما: السلوك القيمي، والفن/الشعر[٧٠].

### ب ـ الدراسات العربية

أبرز تطبيق فاديه Vadet التقارب الكبير بين شعر الحب العربي وشعر التروبادور، لكنه كشف في الوقت ذاته خطورة انتزاع هذين الشعرين من سياقهما التاريخيين لمجرد التقارب بينهما. هذا التقارب لم يغر الدارسين الفرنسيين فحسب، بل أغرى أيضاً بعض الدارسين العرب، وإن جاءت معظم توجهاتهم بدافع إثبات التأثير العربي في شعر التروبادور، أو محاولة إيجاد نظائر للشعر الأجنبي الرفيع في التراث العربي القديم.

فالمصطلح «مقدمة الفروسية» الذي طرحه يوسف خليف في دراسته «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي» عام ١٩٥٩ للدلالة على محاورة الشاعر مع عاذلته[٧١]، والذي تبعه في طرحه عدد من الدارسين، منهم: نوري حمودي القيسي[٧٢]، وحسين عطوان[٧٣]، ومحمود عبدالله الجادر[٧٤]، تعود جذوره إلى صورة (السيدة) في شعر التروبادور. يقول يوسف خليف محدداً المحور العام لمقدمة الفروسية: «إنها براعة ممتازة أن يضع الشعراء الصعاليك في مستهل قصائدهم صورة للأنثى الضعيفة التي يظهر صاحبها إلى جوارها بطلاً قوياً مستهيناً بحياته من أجل فكرته، يرفض نصيحتها في رفق وأدب، ويقابل جزعها بابتسامة الواثق بنفسه، المعتد بشخصيته، و يحاول أن يقنعها في قوة وإيمان بسداد رأيه، وسلامة مذهبه في الحياة. والبراعة هنا ترجع إلى وضع صورتين متقابلتين في معرض واحد، مما يترتب عليه وضوح الألوان الفنية في كلتيهما، وهو وضع يذكرنا بما نعرفه من آداب فرسان أوروبا في العصور الوسطى، حيث كانت لكل فارس سيدة يضع كل مفاخر حياته بين يديها. ومن هنا نستطيع أن نطلق على هذه المقدمات النسائية عند الشعراء الصعاليك مقدمات الفروسية في شعر الصعاليك في مقابل المقدمات الطللية في الشعر القبلي»[٧٥].

إن اقتصار «الفروسية» على سلوك الشعراء الفرسان، أوجد خلطاً كبيراً لدى بعض الدارسين، فهذا الاقتصاد عاجز عن تقديم تفسيرات مقنعة لوجود مقدمات مماثلة عند الشعراء غير الفرسان[٧٦]. وتتفاقم المشكلة حينما يتصدى هؤلاء لدراسة شعر صدر الإسلام، والشعر الأموي، والشعر العباسي[٧٧]. وعلى الرغم من أن خليفاً[٧٨]، والقيسي[٧٩]، قد وسعا مفهوم «الفروسية» ليشمل جميع القيم الخلقية الرفيعة التي تشكل مجموعة المثل العليا التي كان العرب يعتزون بها، إلا أن هذه القيم بقيت في الدراسات السابقة وغيرها، محصورة في شخصية الفارس الجواد، ولم تتعدها. ومع أن

القيسي أدخل فكرة «البطولة» في بعض دراساته[٨٠]، ولكن دلالتها بقيت مرادفة لدلالة الفروسية.

وعلى صعيد آخر، نجد طاهر لبيب في دراسته «سوسيولوجية الغزل العربي» يتناول الشعر العذري الأموي، وفقاً لدراسة الشعر الغنائي الشعبي في أدب الأمم الأخرى (البدائية)، إذ يسقط شخص الشاعر (اسمه) لعدم أهميته، فالشاعر الوحيد ـ كما يرى ـ هو الجماعة أو الجمهور Collectivite، مما يضع على مستوى ثانوي جداً قضية صحة نسب النصوص من حيث هي إبداع فردي[٨١]. وبناء على هذا، يعرف لبيب «العمل الأدبي» بقوله: «هو عالم رمزي، تنشئه مجموعة اجتماعية، يمثلها شخص المؤلف، ولها موقف مشترك تجاه هذا العالم الذي إن كانت بنيته كافية الانسجام، كانت على علاقة تماثل مع بنية العالم الواقعي لهذه المجموعة»[٨٢].

لقد قادت رؤية فاديه Vadet للشعر العذري في ضوء غنائية الشعر إلى الزعم بأنه منتحل[٨٣]، وقد وصل طاهر لبيب إلى الأمر ذاته، فما يسمى انتحالا ليس إلا تأويلاً جماعياً لهذا العالم الشعري[٨٤]. وهذه النتيجة هي ذاتها التي توصل إليها جيمس مونرو J. Monroe[٨٥]، وزويتلر zwettler[٨٦]، وغيرهما في تطبيق نظرية النظم الشفوي Oral Composition على شعر ما قبل الإسلام، حيث أكد دعاة هذه النظرية عبثية وجود نص شعري أصيل، لأن ملكية النص هي جماعية (شعبية).

وعلى الرغم من إشارة لبيب إلى ضرورة تجنب تطبيق مفهوم الغزليين الغربيين للحب على الشعر العذري، ونقده آراء فاديه Vadet وروجمون Rougemont، فإنه يؤكد أن العفة عند العذريين ليست نسخاً مباشراً لشعور ديني ـ كما ذهب روجمون Rougemont وفاديه Vadet ـ وليست تعبيراً عن الورع، ولكنها تعبير عن احترام مبالغ فيه للجمال[٨٧]، وهي النتيجة ذاتها التي خلص إليها روجمون Rougemont في دراسته التروبادور[٨٨]، وهي ذاتها التي خلص إليها فاديه Vadet في دراسته لشعر الحب العربي[٨٩]، بتأثير نظرية الحب عند الشعراء التروبادور.

وانطلاقاً من التأويل الجماعي/النظم الشفوي الشعبي للعمل الأدبي، فإن طاهر لبيب يتتبع الملامح المشتركة بين أسطورة «تريستيان وإيزولدا» ـ التي راجت بدءا من القرن الثاني عشر الميلادي ـ والحب العذري[٩٠]. ومن الواضح أنه يقيم مقارنة غير منسجمة بين عمل أسطوري/روائي، وأحداث ذات سياق تاريخي.

يلاحظ لبيب أن هنالكتماثلاً بين شعر التروبادور وشعر العذريين، فقد «استخدم

التروبادور كالعذريين لغة مشبعة بالقداسة، لأنهم كانوا يعيشون في محيط تمثل فيه هذه القداسة بعداً مسيطراً. والقداسة هنا، لا تقتضي دائماً ورعاً مسيحيا، لأنها أحياناً تجديفية blasphe'matoir جرح المقدسات بالكلام»[٩١]. وعلى نحو ما يحلل روجمون Rougemont تأثير المانوية والمسيحية في ظهور شعر التروبادور[٩٢]، يمضي لبيب في تحليل ظهور الشعر العذري بقوله: «من الوجهة الدينية، فإن الانتقال من عالم التنافس القبلي إلى عالم مغلق من الخضوع والإذعان، شيء يتوازى مع الانتقال من تعدد الآلهة إلى تصور الله الواحد. وقد رافق هذا تزايد تقديس الحبيبة الواحدة. فإذا أخذنا في الاعتبار ما يسمى بالمقاومة الدلالية، وبأهمية الألوهيات المؤنثة الكبرى، السابقة للإسلام، فربما قادنا ذلك إلى افتراض أن تمجيد الحبيبة الوحيدة كان، جزئيا، رداً لهذه الألوهيات المتعددة إلى الوحدة. وهذه محاولة قد تعود إلى محبين وجدوا قبل الإسلام، أغروا ـ وربما بنزوع غامض إلى التوحيد على طريقة اليهود والمسيحيين ـ بالتجريد ذي المنحى المثالي، من نوع عروة بن حزام، وعدا ذلك فإن المصطلح الدال على التثليث اللاهوتي الذي قاومه القرآن بشدة كبير الإيحاءات، بمعنى أن حبيبة العذريين تبدو كأنها تجسد التركيب القائم على: اللات (الإلهة) والعزى (الشديدة القوة) ومناة (إلهة القدر والموت).. ومن المعروف، مثلاً، ولكن بلا تفاصيل كافية أنه يعزى لبني عذرة عبادة إلهة الشمس، وهي إلهة لا يكون من الخير إهمالها في شرح وتفسير (التسامي) العذري»[٩٣].

إن التفسير الأسطوري للشعر العربي ـ بشكل عام ـ مبني أساساً على التعامل مع شعر ما قبل الإسلام، وفقاً للتعامل مع تراث الأمم (البدائية) التي يقترن إنشاد الشعر عندها بالفكر الميثولوجي والغنائية. والذي سوغ لطاهر لبيب الربط بين التفسير الأسطوري والشعر العذري المتصل بجذور جاهلية ـ كما يرى ـ هو حاجة دراسته القائمة على تناول شعر العذريين في ضوء نظرية الحب عند التروبادور، وطبيعة إنشاد شعرهم الذي يتزامن مع الغناء. ولا يتم هذا التناول بصورة مكتملة إلا بربط الغناء بإنشاد الشعر كما ربطه دعاة نظرية النظم الشفوي، وفهم لفظة (الجاهلية) مرادفة للفظة (البدائية) التي تستدعي إيجاد علائق وثنية في حياة العرب. لقد دفع فهم اللفظتين عند كثير من الدارسين إلى التعامل مع النص الشعري القديم تعاملاً جافاً وآلياً، مثقلاً بالرموز والإحالات، مما جعل النص أشبه بشيفرة Code لا يمكن استيعابها إلا باستخدام قائمة معينة من التأويلات[٩٤]. إضافة إلى هذا كله، فإن التفسير الأسطوري للقصيدة العربية يكشف مسألة جوهرية، وهي غرابة هذا التفسير عن

التلوث العربي على الرغم من محاولات بعض الدارسين إيجاد وشائج عربية ( شذرات أسطورية) يمكن أن تدعم رؤيتهم. وأظهر مثال على ذلك محاولة إبراهيم عبدالرحمن الذي يعد من رواد التفسير الأسطوري للشعر العربي، فهو يورد قول براندون Brandon التالي: «تمدنا حفريات العصر الحجري بالتصور الديني لأهله، ففي العديد من المدن وجدت تماثيل من الحجر أو العظام لنساء يلفت النظر إليها شيئان: أن الأعضاء الأنثوية قد بولغ في تضخيمها، وأن الوجه لا يحمل أي ملامح، وتسمى هذه التماثيل (فينوسات لوسبيل) وهي صغيرة صالحة للنقل. ومغزى تضخيم أعضاء الأنوثة مع الوجه الخالي من الملامح، أنهم لم يكونوا يرسمون امرأة بشخصها المعين، ولكنهم كانوا يستحضرون المرأة بوصفها (أما) أي مصدراً للخصوبة واستمرار الحياة.. فبالنسبة لهذه العلاقات البدائية، كان الاحتياط لتحصين أنفسهم ضد أخطار البيئة، والحاجة إلى تأكيد أنهم سينجبون أبناء، كان ذلك على الدرجة القصوى من الأهمية، لذلك كانت أشكال الأنثى القابلة للحمل، تحمل وعداً دائما بتجديد الحياة واستمرارها، والتغلب على عدوان الموت الضاري»[95].

يقول إبراهيم عبدالرحمن، بعد نقل هذا النص مباشرة: «ولعل في هذا التصور الذي يقرن عبادة المرأة بوظيفة الأمومة والإخصاب التي تؤديها في حياة البشرية، ما يفسر هذه الصورة النمطية التي كان الشعراء الجاهليون يحرصون على رسمها للمرأة في أشعارهم، وهي صورة على الرغم مما يتوافر لها من عناصر الجمال الأنثوي في صورته المثالية، فإنها غامضة لا تتم عن امرأة بعينها يمكن أن تكون لها صلة، بطريق أو بآخر، بهذا الشاعر أو ذاك، كما يفسر لنا حرص هؤلاء الشعراء على أن يشبهوا المرأة بالغزالة، والمهاة، والنخلة، والظبية وهي رموز عن الشمس»[96]. فهو يتمثل في قوله هذا النص الذي نقله عن براندون Brandon ويتعامل مع الشعر الجاهلي تعامل براندون Brandon مع البدائية، في الوقت الذي ينبغي فيه النظر إلى الشعر الجاهلي ممثلاً لمرحلة نضوج فني لا يشترط أن يؤدي فيها التراث الأسطوري دوراً أساسياً تؤول الصورة الشعرية من خلاله.

هذه الأمور وغيرها[97]، جعلت التفسير الأسطورة يبدو هجيناً وانطباعياً، يحمل النص الشعري ثقلاً رمزياً يصعب أن ينهض به، خاصة أن هذا التفسير مازال غير قادر على الكشف عن أثر الأسطورة في لغة النص وبنيته الشكلية والمضمونية. وفي الأحوال كلها، فإن مطبقي التفسير الأسطوري على الشعر العربي القديم يجدون في تتبع التطور

الصوري عقبة تحد من قدرتهم على إقناع القارئ، فيكتفون بتطبيقه على شعر ما قبل الإسلام، لأن هؤلاء سيصطدمون بظهور ازدواجية في التعبير عن الحب عند الشعراء غير العذريين، فبشار بن برد مثلاً، نجد صورة محبوبته «عبدة» تتخذ ملامح المحبوبة العذرية، ونجد غيرها تخالف هذه الملامح[٩٨]، فهل نبقى نردد فكرة التأثير الوثني كلما تناولنا شعراً تفترض فيه العفة؟ وهل ظاهرة الشعر العذري، ظاهرة غريبة عن التراث العربي كغربة شعر التروبادور، لنجعل لها تفسيراً ينحصر فيها دون غيرها؟.

لقد أوصلت هذه الرؤية الأسطورية طاهر لبيب إلى نتائج خطيرة في دراسة حب الشعراء العذريين، يقول: «لقد ظهر لنا أن نمو عاطفة عذرية ما ذات بعد إنساني مأساوي في وسط ثقافي لا مأساة فيه عموما، كان تعبيراً عن محاولة في التجريد أو التجاوز عن طريق اللامبالاة، لمجموعة من القيم الجاذبة. فقد حل محل التناقض القبلي القديم إله واحد، وسلطة ملكية. وهذا ما حملنا على القول، خلافاً للفكرة السائدة، بأن العذريين كانوا بعيدين عن حس التلاؤم مع العالم الديني الذي أوحى لهم، مع ذلك، بترسيمة عالمهم الشعري نفسها»[٩٩].

ولأجل هذا، يرى طاهر لبيب أن ظروف الحب عند التروبادور مختلفة جذرياً عن العذرية «فالكورتوازية تعني قبل كل شيء لطف الطريقة في التردد على البلاط، وكان يجب على المرء أن يكون في كل شيء حضرياً ورقيقاً، على ما تقوله القاعدة الحادية عشرة للحب لأندري لوشابولين A. Le chapelin فالرقة Courtoisie ولطف المعاملة galanterie يظلان أيضاً مصطلحات تخص الوسط الاجتماعي الحضري. والكورتيزا متصلة بهذا الوسط بعلاقات وتبعيات، وعندما يقال اليوم إن الوفاء هو مظهر للحب البرجوازي، فالمرجع هو النظام الإقطاعي في القرون الوسطى الغربية، القائم على وفاء الأتباع لسيدهم. أما الحب العذري، هو نفسه، فلم يكن له إلا أن يكون من عمل جماعة محرومة ورافضة على طريقتها، أي باللامبالاة»[١٠٠].

تتجه رؤية طاهر لبيب للحب التروبادوري، وللحب العذري إلى ما حول النص: الوسط الاجتماعي والثقافي، وطبيعة الفئة التي أنتجت هذا النص، ولا تتجه إلى الشعر ذاته محاولة إضاءة عالمه، مستعينة بما حوله، وهي تبدو متأثرة بنظرية الحب عند التروبادور تارة، وتبدو خارجة على معطياتها تارة أخرى. إن الدراسة العميقة للوسط الاجتماعي والثقافي العربي تبيّن بأن الشاعر العربي قبل الإسلام كان يجسد فلسفة البطولة بوساطة الصعلوك القيمي، والفن (الشعر). أما بعد ظهور الإسلام، وتعليق الشق الأول من

البطولة (السلوك القيمي) على البطل الآخر (الممدوح) فإن الشاعر استأثر بالفن بطولة لذاته، مما ولَّد تيارا فنيا صرفا في العصر الأموي يقوم على إذكاء نار الحب للحفاظ على بقاء الفن، بتقريب الثمرة المشتهاة ثم استبعادها، خاصة أن التعبير عن تجربة الحب يستأثر باهتمام الجماعة، ويضع الشاعر في موقع البطولة القائمة على شق واحد قوي الدعامة (الفن). فليس الشاعر العذري بحاجة إلى التغني بشجاعته أو بكرمه... إنه بحاجة للتغني بأشواقه وأشجانه، هذا الغناء الذي يجد صداه في ضمير الجماعة، ويعيد - كلما ألقاه الشاعر - زهو (الأنا) ببطولتها. البطولة العذرية - إذن - هي بطولة العمل الأدبي، ومروره الدائم عبر قنوات الجماعة، بصورة تضمن خلود (الأنا) فنياً بعد الموت.

النقطة المحورية - التي ألمحت إليها مسبقاً - في تجربة الشاعر العذري، هي امتلاك الحرية في تأسيس توجه الحب نحو العفة، اعتماداً على وعي (الأنا) لذاتها، هذا الوعي الذي يمكنها من شق طريق الفن، والصعود في تناميه عبر تصعيد الحب. والنقطة المحورية في تجربة الشاعر التروبادوري هي قمع الحرية، وتأسيس توجه الحب نحو العفة اعتمادا على نظير السيدة للحب من جهة، ووضع خصوصية الحياة المعيشية للشاعر في مقابل الالتزام بهذا التنظير من جهة أخرى.

أما «اللامبالاة الدينية» التي رد إليها طاهر لبيب ظهور الحب العذري، فليس لها ما يؤيدها، ذلك أن فكرة الارتكاز على الفن بطولة، تجلت بعد ظهور الإسلام، وأقرب مثال إلى هذه البطولة الشاعر حسان بن ثابت الذي اتخذ شعره في المنافحة عن الإسلام عند الشعراء المشركين رديفاً للفروسية(١٠١).

في دراسة أخرى «الحب بين تراثين» لناجية مراني، نجد مطابقة بين صورة المحبوبة العذرية، وصورة المحبوبة عند التروبادور. تقول الباحثة: «يعتبر الحب الذي عبر عنه التروبادور في أشعارهم ثورة حررت المرأة الأوروبية من مفاهيم العصر الوسيط.. لقد تسامت المرأة لدى هؤلاء الشعراء، فوق حدود الآدمية، فوصلت إلى السماء وأصبحت معبودة، تلك المعبودة هي المثل والنموذج للأنثى.. فقد كشف لنا الأدب عن امرأة كاملة الخُلُق والخَلْق، لولا أنها متمنعة متحفظة، مما يزيدها جلالاً في عالم الحب، ويجعل عاشقها معلقاً بين خوف ورجاء، وقرب وتناء، فهو أبداً يرجو ويتقي. تلك هي صورة المحبوبة في أدب التروبادور، وهي الصورة نفسها التي عرفناها في أدب الحب عندنا، والذي سبق التروبادور بقرون»(١٠٢). وتحاول ناجية مراني، تبعاً لهذه الرؤية تتبع

النصوص الشعرية المتشابهة بين التراثين لإثبات «النظرية القائلة إن مدرسة التروبادور التي اجتاحت العالم الأوروبي منذ القرن الحادي عشر، متأثرة بمدرسة العذريين هي نظرية صحيحة، إذ إن لها ما يساندها أدبيا وتاريخيا»[١٠٣].

وحاولت مريم البغدادي في تمهيدها لترجمة كتاب « الشعراء التروبادور ومجالس الحكم» لجاك هوسا J. Hussa أن تعقد المقارنات بين نماذج من شعر التروبادور، ونماذج من شعر الحب العربي لتؤكد أن «مضامين الحب عند الشعراء التروبادور تختلف في جوهرها عن قواعد أوفيد الروماني، وتقترب كثيراً من قواعد الحب عند العرب، حيث النبل والحرمان والعذاب وسمو مكانة المرأة وخضوع المحب وترفعه ورضاه بكل ما يرضي الحبيبة. وهذا ما يزيد الدلائل التاريخية والفنية ثباتاً وقوة»[١٠٤]. وتذهب الباحثة إلى أن دستور الحب في كتاب لوشابيلان Le chaplain «فن الحب» De Art Amandi لا تختلف قواعده عن قواعد الحب العذري عند العرب التي رسمها الشعراء الغزليون في صدر الإسلام، حيث تأثروا بالروح الإسلامية علاوة على ما كان لديهم من سمو الفروسية منذ الجاهلية[١٠٥].

إن عقد المقارنات بين التراثين للوقوف على علاقات التماثل والتأثير، وتفسير الظواهر الفنية، ليس خطأ في حد ذاته مادام يسعى إلى إضاءة النص أو إلى تأويله Hermenutic، لكن استسلام الناقد للإغراءات الناجمة عن المنطق الداخلي، يجعل هذا الوصف التحليلي للتراثين بعيداً عن تناول الأدب «بوصفه وظيفة نوعية للروح الإنسانية»[١٠٦] ليصبح أشبه بوثيقة معزولة عن سياقها الحضاري.

وإذا كانت شهوة الشاعر مقموعة Repression بفعل سلطة السيدة، وكانت العفة مفترضة، فإن شاعر التروبادور يعبر في شعره عن حبه المقموع، أي الحب الذي يحرم فيه الارتواء من المحبوبة/السيدة، ويتعارض فيه الحب مع الزواج. لقد وجدت فكرة الحب المقموع طريقها الرحبة في دراسة يوسف اليوسف «الغزل العذري» التي أفاد فيها من الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب. يرى اليوسف أن تشبث العذريين بمقولة العفة ليست إلا النتاج الحتمي للخوف من السقوط في الذنب[١٠٧]، وقد «بلغ التخوف من الإدانة بالإثم حداً بات معه العاشق العذري مقتنعاً بأن التلوث تدمير لامتلاء البرهة الشبقية، وهذا ما عبر عنه أحد الشعراء بقوله: إذا نكح الحب فسد» الأمر الذي يتضمن أن كل اتصال جسدي - ولو كان عبر الزواج - هو خنق للفرح العشقي.. وبذلك تكون الروح الاجتماعية قد أرغمت الفرد على التنازل

عن الكثير من عناصر هويته وجرته إلى التدجين الذي تريد»[١٠٨].

ويطرح اليوسف تأسيساً على هذا التوجه رأيا في غاية الخطورة. يقول: «غدا المثال الأخلاقي في العصر الأموي أداة في خدمة الاستبداد الملكي الخالع للأفراد والساحق لهم تحت وطأة آلة الدولة. ولهذا راح الأفراد يلتزمون بالمثال، ويطالبون بحقوقهم العشقية في آن معا. فكانت العذرية، أي النقاء العشقي والانقهار أمام الخطر. ومن هنا، كان القهر هو العنصر الأول الذي تتأسس عليه عظمة الشعر العذري ومزاياه الوجدانية، وبالتالي فإن القهر هو المعيار لنقد ذلك الشعر، وربما لنقد التراث الشعري كله»[١٠٩]. وبسبب ذلك، كان الشعر العذري «يعكس التمزق بين المثال والحاجة، بين الكلي والجزئي، أو بين رغبات المجتمع ومشاريعه، وبين رغبات الفرد وحاجاته. ونتيجة لهذا الانقسام تولد الوجع العشقي الذي كان في كثير من الأحيان ذات قيمة احتياجية تبلغ حد الإدانة، وحد النظر إلى الواقع الخارجي بوصفه لا عقلانية مرفوضة»[١١٠].

لقد طبق اليوسف نظريته هذه على الشعر الجاهلي لتفسير ظهور المقدمة الطللية، فذهب إلى أن البرهة الطللية التغام لثلاث لحظات: القمع الجنسي، والاندثار الحضاري، وقحل الطبيعة. يقول: «عبر الموقف الطللي يحتج الشاعر الجاهلي على تقليد يحظر عليه إتيان الفعل الجنسي، بل يكبح سلوكاته الجنسية بجميع قوى القمع الممكنة. وينطوي احتجاجه انطواء إضماريا، على حجة منطقية مستقاة من المعاش، مفادها أن هذا القهر الجنسي لا يشبه إلا قهر الطبيعة للحضارة، وأن مآل العرق إلى الاندثار، كالطلل تماماً، إذا استمر هذا الحظر على العشق»[١١١].



إن انسحاب التنظير للشعر الجاهلي إلى التنظير للشعر العذري، يعني أن اليوسف يتعامل مع الشعر العربي تعاملاً موحداً، تنعدم فيه خصوصية النص، وخصوصية التجربة، وخصوصية السياق التاريخي. إضافة إلى أن فكرة القمع القمع الجنسي، تشكل عاملاً مؤثراً في نشوء ظاهرة فنية، لكنها لا تفسرها. وإذا كانت الحضارة في نظر الشاعر العذري تمارس قمعاً جنسياً أو قهراً اجتماعيا، فإن هذا بدوره سيدفع الشاعر إلى التحرر والخروج عن قواعدها، ولا يدفعه إلى مسايرتها، خاصة أن الحضارة تركت للشاعر نمطاً من الحرية في التعبير الشعري، مما يؤكد أن الفنان لا يرفض أي استجابة للشهوة إلا لغايات فنية صرفة.

والذي جر اليوسف إلى تطبيق هذه النظرية، هو تبنيه الأفكار التي طبقتها الدراسات الأجنبية على أدب الحبّ الغربي، وأظهر هذه الدراسات، دراسة «الحب والحضارة»

لهربرت H. Marcuse الذي طبق فيها فكرة الحب المقموع بناء على نظرية فرويد freud في دراسته «عياء في الحضارة». ينقل ماركوز Marcuse عن فرويد Freud قوله: «بما أن الحضارة تخضع لدافع شهوي داخلي يتجه إلى جمع البشر في كتلة متماسكة بروابطها الموثقة العرى، فإنها لا تستطيع أن تبلغ ذلك إلا بوساطة أداة واحدة، وهي تعزيز الشعور بالإدانة دائماً، وبصورة مسبقة، ومن يبدأ بالأدب ينتهي بالجمهور. وإذا كانت الحضارة هي الطريق الضرورية لتطوير عائلة الإنسانية، فإن هذا التعزيز يكون حينئذ مرتبطاً بصورة لا فكاك منها، بتطوره الطبيعي الخاص، على اعتبار أنه نتيجة لصراع التناقض الذي ولدنا معه، ونتيجة الخصومة الأبدية بين الحب والرغبة في الموت..»(١١٢). فالقول بأن الغزل العذري يمثل إدانة للقمع الحضاري ـ كما ذهب اليوسف ـ مبني أساساً على نظرية فرويد Freud التي يطبقها ماركوز Marcuse على تراث الحب الغربي، والتي لم يشر إليها اليوسف في دراستيه السابقتين (مقالات في الشعر الجاهلي، والغزل العذري)، ولم يشر أيضاً إلى دراسة ماركوز Marcuse. وأما تعميمه بأن هذه النظرية كافية لدراسة التراث الشعري العربي كله، فمرده إلى قول فرويد Freud الذي يقتبسه ماركوز Marcuse أيضا: «وإذا تحدثنا بصورة عامة، نقول: إن حضارتنا قائمة على قمع الغرائز...»(١١٣).

وحاول إبراهيم السنجلاوي أن يدرس شعر العذريين مفيداً من الدراسات التي تناولت تراث الحب عند التروبادور، والتي تناولت رواية/أسطورة «جالاتيا وبجماليون» كدراسة إتيين جلسون E. Jelson «مدرسة الآلهات» ودراسة هربرت ماركوز H. Marcuse «الحب والحضارة» دون إهمال السياق التاريخي العربي. لقد بقي الحدث التاريخي مؤيداً لتحليل النص الشعري عند السنجلاوي، وبقيت الدراسات الأجنبية التي تناولت تراث الحب مساندة للتحليل، وليست موجهة إياه توجيهاً قسرياً. مما أعطى هذه الدراسة تميزاً ملموساً من الدراسات العربية الأخرى. يقول السنجلاوي: «الخلود عن طريق الفن أقوى من الخلود عن طريق الجنس، لأن الفن أقوى ما يملكه الإنسان ضد الموت الذي يتربص به، ففيه خلود ومقارعة للموت شأنه شأن الحب. وهكذا نرى أن الحب والفن يشتركان من حيث المنبع والدافع ويقومان بمهمة واحدة، وهي مدافعة الموت. لقد مات معظم هؤلاء العشاق العذريين موتاً جميلاً مكفناً بثوب الفن الساحر الذي أفضى بهم إلى الحياة الأبدية. والحب والفن يرتبطان بالموت ارتباطاً وثيقاً وكلاهما محاولة لمعالجته، فهما إنما يتعاونان على ردعه والتغلب عليه، فالحب عندهم

لم يكن حباً ساذجاً بسيطاً يتمثل في علاقة الرجل بالمرأة ـ كما نظر إليه معظم الباحثين ـ لأن هؤلاء العشاق إنما كانوا يطلبون سر الدنيا وحقيقة الأشياء، وهي حقيقة ملأت عقولهم وقلوبهم، ولم يكونوا من الشواذ أو الغرباء أو الهاربين من الحياة، بل كانوا يواجهونها في صميمها ويبحثون عن حقيقتها، كأنهم يلهثون وراء سر المجهول، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من رجال الفكر الذين يبحثون عن الحياة وعن حقيقتها، ويهمهم الموت ومصير الإنسان. وعلى أساس من هذه النظرة ينبغي أن نبحث في شعرهم وفي أخبارهم لا أن نظل نقول: إن الحب عندهم عفيف أو غير عفيف على ما يظهر من اتجاه الباحثين»[١١٤].

ومرد خطأ الباحثين في دراسة شعر العذريين ـ كما يرى السنجلاوي ـ هو «أخذ كلمات العفاف أو الجنس وغيرها بمعانيها الساذجة، فالعفاف كلمة واسعة لا ينبغي أن تطلق إطلاقاً عاما، ومدلولها لا يتضح إلا في الشعر. فالعفاف ربما كان عفافاً عن شيء من أجل شيء آخر، وربما كان عفافاً عن الجسد من أجل الخلود في الفن. ومثل ذلك يقال في الجنس، فله معنى واسع لا يمكن حصره في عملية الإشباع الجسدي، إذ إن غرائز الجنس أو اللوبيدو من غرائز الحياة التي تقاوم الموت، حيث إن مفهوم الجنس يتسع حتى يستوعب الحياة ونشاطها، ويظهر بمظاهر مختلفة غير جنسية، وينفذ منه الشاعر إلى الحقيقة، ويعلق عليه أفكاره عن الحياة والمصير»[١١٥].

ويبدو تأثير الدراسات التي تناولت شعر التروبادور جلياً في دراسة السنجلاوي من زاوية أن العذريين لم تهمهم المرأة إلى الدرجة التي صورها الباحثون، وإنما كانت طريقاً ووسيلة للبحث عن الحياة والمصير والخوف[١١٦]. ومن زاوية أن البحث في عفة هؤلاء يرتكز على كونها مفترضة لغايات فنية، فالمرأة/السيدة في حقيقة الأمر لا تهم الشاعر التروبادوري، لأنها (موضوع للحب) يحقق الخصوبة الحياتية على الصعيد العملي، لكن هذا الموضوع يطرحه الشاعر جانباً، حينما تبدأ عملية الإبداع، لتصبح في الشعر طريقاً للبحث عن الحياة والمصير والخوف والموت ـ كما يبدو في أشعارهم ـ بوصف هذه الأمور جميعها النسيج الفعلي الذي يتشابك به وجود الشاعر. إن عفة الشاعر التروبادوري هي عفة غير ساذجة، قائمة على وعي فني عميق للتجربة، بشكل يضمن بقاء الخصوبة الحياتية في البلاط، ويضمن إعادة بناء الحياة على نسق عضوي، بناءً لا يؤديه سوى الفن. إن استمرارية الالتزام بقواعد الحب التي تدور في نطاق العفة المفترضة لغايات فنية/حياتية هي التي تبرهن على التزامهم المطلق بالولاء للسيدة.

تعكس معظم الدراسات العربية التي تأثرت بالدراسات الأجنبية لتراث الحب انبهاراً بالتنظير الأجنبي، وفي الوقت ذاته قطيعة مع التراث النقدي العربي والسياق التاريخي للشعر ذاته. وتعكس ترامي هؤلاء الدارسين إلى تحليل ظاهرة فنية معينة مهملين جذورها وامتدادها، وكأن هذه الظاهرة غريبة أو حدثت فجأة.

## الهوامش والمراجع

(١) انظر: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، ط٣، القاهرة ١٩٧٨، ص٣٦٨.

(٢) انظر: في الأدب (ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٥.

(٣) انظر: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت ١٩٨٣، ص٤٠٢ ـ ٢٠٨.

(٤) انظر: ملامح عربية في بواكير الشعر الإنجليزي، آفاق عربية، العدد ١، بغداد، تشرين الأول ١٩٧٧، ص٩٠.

(٥) انظر: جاك لافيت هوسا، الشعراء التروبادور ومجالس الحكم، دار تهامة للنشر، ط١، جدة ـ السعودية ١٩٨١، ص٥٢.

(٦) انظر: دنيس دو روجمون، الحب والغرب، ترجمة عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، ط١، دمشق ١٩٧٢، ص٩١.

(٧) انظر: الطروبادور والحب الرفيع: مشكلة في التعريف، عالم الفكر، العدد ٢، الكويت ١٩٨٠، ص١٠٢.

(٨) كلمة «عفيف» Courtois آتية من كلمة «بلاط» Cour.

(٩) راجع ذلك مفصلاً:

Alfred Jeanroy: La Po'esie Lyrique des Troubadours. Geneve, 1978. P. P. 100-109.

(١٠) M. Valency: In Praise of love. The Macmillan Company, Now York, 1958 P, 1.

(١١) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص٤٦ ـ ٤٧.

(١٢) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص١٠١.

(١٣) انظر: Ibid

(١٤) جاك هوسا، المرجع السابق، ص٥٢.

(١٥) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق.

(١٦) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص٩٩.

(١٧) جاك هوسا، المرجع السابق، ص١٠٠ ـ ١٠١.

(١٨) انظر: Stephen Nichols: The Songs of Bernard De Ventadorn The University of North Carolina press. 1962. p. 30.

(١٩) انظر: Chaytor: The Troubadours, Cambirdge University press. 1912, P. 75.

(٢٠) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص١٠٠.

(٢١) دنيس دو روجمون، الحب والغرب، ص١٢٣.

(٢٢) انظر: جاك هوسا، المرجع السابق، ص٧٤ ـ ٧٥.
(٢٣) انظر: جاك هوسا، المرجع نفسه.
(٢٤) انظر: جاك هوسا، المرجع نفسه.
(٢٥) انظر: الحب والغرب، ص٩٥ ـ ١٢٦.
(٢٦) فكرة الحب في مجنون إلسا وأعمال أراغون، ترجمة ولي الدين السعيدي، دار النمير، دمشق ١٩٨٨، ص١٠٩.
(٢٧) انظر: المرجع السابق، ص١١١.
(٢٨) للتوسع، انظر: الطاهر أحمد مكي، العلاقة بين الشعر الأندلسي وشعر التروبادور، آفاق عربية، العدد٦، بغداد، شباط١٩٨٢.
(٢٩) راجع: أثر الشعر الأندلسي في شعر التروبادور منذ نشأته حتى القرن الثالث عشر الميلادي، رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة بغداد، بغداد ١٩٨٢.
(٣٠) راجع: تأثير الموشحات في التروبادور، الجزائر ١٩٨١.
(٣١) راجع: صلة الموشحات والأزجال بشعر التروبادور، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٧٧.
(٣٢) انظر: الحب والغرب، ص٩٥.
(٣٣) انظر: أثر العرب في شعر التروبادور، ترجمة إحسان عباس (ضمن كتاب: دراسات في الأدب العربي)، دار مكتبة الحياة ـ بيروت، مؤسسة فرنكلين ـ بيروت/نيويورك ١٩٥٩، ص ٢١٤.
(٣٤) انظر: عبدالإله ميسوم، تأثير الموشحات في التروبادور، ص١٦١.
(٣٥) عبدالإله ميسوم، المرجع السابق، ص١٦٣.
(٣٦) انظر حول المجادلات/المحاورات Tonso: جاك هوسا، المرجع السابق، ص١١٠ - ١١٢.
(٣٧) انظر من النماذج الشعرية التي أوردها جاك J. Hussa قول برنارد دي بورن Bernard De Born على سبيل المثال: المرجع السابق، ص١٠٥.
(٣٨) ويليام. ك. ويمزات، وكلينث بروكس: النقد الأدبي، ترجمة حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٧ - ٢٠١/٤.
(٣٩) انظر من النماذج الشعرية التي أوردها جاك هوسا J. Hussa أيضاً، قول دي مونتودون De Montaudon حيث لا يتورع عن وصف نفسه بالعبد الخاضع والمتفاني في خدمة سيدته: المرجع السابق: ص١٠٥.
(٤٠) جاك هوسا، المرجع السابق، ص١٢٧.
(٤١) جاك هوسا، المرجع السابق.
(٤٢) مدرسة الألهات، ترجمة عادل العوا، الشركة العربية للطباعة والنشر، دمشق ١٩٦٥، ص١٤٢.
(٤٣) اتيين جلسون، المرجع السابق، ص٦٢.
(٤٤) جاك هوسا، المرجع السابق، ص٦٠.
(٤٥) المرجع السابق، ص١٦٥.
(٤٦) ج.ك. فاديه، الغزل عند العرب، ترجمة إبراهيم الكيلاني، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٧٩، ١٠٦/١ - ١٠٧.

(٤٧) انظر: المرجع السابق ١/١١٨.

(٤٧) انظر: المرجع السابق ١/١١٨.

(٤٨) المرجع السابق ١/١١٥.

(٤٩) المرجع السابق ١/١١٨.

(٥٠) المرجع السابق ١/١١٨ ـ ١١٩.

(٥١) انظر: المرجع السابق ١/١٥٦.

(٥٢) المرجع السابق.

(٥٣) لاحظ مخاطبتهم للعاذلة على سبيل المثال: إبراهيم أحمد ملحم، العاذلة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه (مخطوطة)، جامعة اليرموك، الأردن ١٩٩٧.

(٥٤) فاديه، المرجع السابق ١/١٢٠.

(٥٥) انظر: المرجع السابق.

(٥٦) انظر: المرجع السابق ١/١٢٤.

(٥٧) المرجع السابق ١/١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥٨) انظر: المرجع السابق ١/١٣٤ ـ ١٣٥.

(٥٩) انظر مثلاً: ك. موريس بورا، الغناء والشعر عند الشعوب البدائية، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، دمشق ١٩٩٢. ولاحظ إشارة فادية Vadet إلى ارتباط الأغنية بالعادات الوثنية في منطقة الشرق الأوسط: المرجع السابق ١/١٣٥.

(٦٠) راجع الدراسات التالية:

- J. Monroe: Oral Composition in pre-Islamic Poetry, Journal of Arabic Literature, 111, 1972.

- M. Zwettler: Classical Arabic Poetry Between Folk and Oral Tradition. Journal of American Oriental Society. Vol 9. No.2. 1976.

- M. Mcdonald:Orally Transmitted poetry in Pre-Islamic Arabic and Other Pre-Literate Societies Journal of Arabic Literature. Vol. 9. 1978.

(٦١) فاديه، المرجع السابق ١/١٥٧.

(٦٢) المرجع السابق ١/١٧٧.

(٦٣) انظر: المرجع السابق ١/٢٠٠.

(٦٤) انظر: المرجع السابق ١/٢٠٨.

(٦٥) المرجع السابق ١/٢١٧.

(٦٦) المرجع السابق ١/٢٢٠.

(٦٧) انظر، جاك هوسا، المرجع السابق، ص١٢٦.

(٦٨) انظر: فاديه، المرجع السابق ١/٢٦٠.

(٦٩) انظر: المرجع السابق ١/٢٣٨.

(٧٠) بحثت هذه القضية بشكل موسع في أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه: العاذلة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري.

(٧١) انظر: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص٢٦٨ ـ ٢٧٤.

(٧٢) انظر: الفروسية في الشعر الجاهلي، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٤، ص١٢٥ ـ ١٣١.
(٧٣) انظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٩٨٧، ص١٦٧.
(٧٤) انظر: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، دار الرسالة، بغداد ١٩٧٩، ص٢٥٩ وما بعدها.
(٧٥) المرجع السابق، ص٢٦٨.
(٧٦) إبراهيم أحمد ملحم، المرجع السابق، ص١٠.
(٧٧) انظر نموذجاً على ذلك، دراسات حسين عطوان المختلفة لمقدمة القصيدة: مقدمة القصيدة العربية في العصر الجاهلي، ص١٦٧. وقارن: مقدمة القصيدة العربية في صدر الإسلام، دار الجيل، بيروت ١٩٨٧، ص٧٧. وقارن مقدمة القصيدة العربية في العصر الأموي، دار الجيل، ط٢، بيروت ١٩٨٧، ص ٩٦ ـ ٩٧ ثم قارن: مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الأول، دار الجيل، ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ١٩٩. حيث يطرح تعليلات لا تبدو مقنعة في تفسير وفرة هذه المقدمات أو قلتها. والذي جره إلى هذا، عدم دقة مصطلح «الفروسية» في تحديد المعنى، والتزام معايير صارمة، تستند إلى الواقع، لا إلى روح الشعر.
(٧٨) انظر: دراسات في الشعر الجاهلي، مكتبة غريب، القاهرة ١٩٨١، ص١٦١.
(٧٩) انظر: الفروسية في الشعر الجاهلي، ص٢٠ ـ ٢٥.
(٨٠) انظر: البطل في التراث، المجمع العلمي العراقي، بغداد ١٩٨٢، ص٩ ـ ٤٨. وشعر الحرب حتى القرن الأول الهجري، دار عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٦، ص٨٩ وما بعدها.
(٨١) انظر: سوسيولوجية الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨٢، ص٤٢ ـ ٤٣.
(٨٢) طاهر لبيب، المرجع السابق، ص٨٥.
(٨٣) انظر: الغزل عند العرب ١٠٦/١ ـ ١٠٨.
(٨٤) انظر: طاهر لبيب، المرجع السابق، ص٩١.
(٨٥) راجع دراسته: النظم الشفوي في شعر ما قبل الإسلام، ترجمة إبراهيم السنجلاوي ويوسف الطراونة، مكتبة الكتاني، إربد ـ الأردن ١٩٨٧، ص١٨ ـ ١٩.
(٨٦) راجع دراسته: The Oral Tradition of Clasical Arabic Poetry Review by Hilary Kilpatrick. Journal of Arabic Literature, Vol. 13. 1982.
(٨٧) انظر: المرجع السابق، ص٨٧.
(٨٨) انظر: الحب والغرب، ص٩٠ ـ ٩٢.
(٨٩) انظر: الغزل عند العرب ٧١/١ ـ ٨١.
(٩٠) انظر: سوسيولوجية الغزل العربي، ص٨٩ ـ ١٠٢.
(٩١) المرجع السابق، ص١٠٧.
(٩٢) انظر: الحب والغرب، ص٩٧ ـ ١٢٠.
(٩٣) سوسيولوجية الغزل العربي، ص١٢٠ ـ ١٢١.
(٩٤) انظر على سبيل المثال الرموز الدينية لأسماء المرأة في الشعر الجاهلي: نصرت عبدالرحمن، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، ط٢، عمان ـ الأردن ١٩٨٢، ص١٥٠ ـ ١٥٩.
(٩٥) الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠، ص٢٧١، نقلاً

عن: Brandon. S. G. F. Religion In Ancient History. P. 3.

(٩٦) المرجع السابق، ص٢٧١ ـ ٢٧٢، وانظر نصوصاً أجنبية مماثلة، بنى عليها علي البطل تفسيره الأسطوري: الصورة في الشعر العربي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٣، ص٥٥ ـ ٥٧.

(٩٧) راجع نقد عبدالقادر الرباعي لدراسة نصرت عبدالرحمن «الصورة الفنية في الشعر الجاهلي» في كتابه: مقالات في الشعر ونقده، منشورات مكتبة عمان، ط١، الأردن ١٩٨٦، ص١٣٩ ـ ١٥٣.

(٩٨) راجع تفسير ذلك في كتابي: الحب والموت في شعر بشار بن برد، مكتبة الكتاني للنشر والتوزيع، ط١، إربد ـ الأردن ١٩٩٨، ص٩٢ ـ ١١٠.

(٩٩) سوسيولوجية الغزل العربي، ص١٩٠.

(١٠٠) المرجع السابق، ص١٩١.

(١٠١) حول فلسفة البطولة في الشعر العربي وتطورها، انظر: العاذلة في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثاني الهجري، الفصل الأول.

(١٠٢) ناجية مراني، الحب بين ترائين، المكتبة العالمية، ط٢، بغداد ١٩٨٥، ص٤٧.

(١٠٣) المرجع السابق، ص١٢٢.

(١٠٤) جاك لافيت هوسا، الشعراء التروبادور ومجالس الحكم، ص٢٦ من المقدمة.

(١٠٥) انظر: المرجع السابق، ص٢٤ من المقدمة.

(١٠٦) بيير برونيل، كلود بيشوا، اندريه ميشيل روسو، ما الأدب المقارن، ترجمة غسان السيد، دار علاء الدين، ط١، دمشق ١٩٩٦، ص١٧٣.

(١٠٧) انظر: الغزل العذري، دار الحقائق، ط٢، بيروت ١٩٨٢، ص٣٦.

(١٠٨) المرجع السابق، ص٣٧.

(١٠٩) المرجع السابق، ص٢٩ ـ ٣٠.

(١١٠) المرجع السابق، ص٣٠.

(١١١) مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص١٤٢.

(١١٢) الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت ١٩٧٠، ص١١٨ ـ ١١٩.

(١١٣) المرجع السابق، ص١١٩.

(١١٤) الحب والموت في شعر الشعراء العذريين في العصر الأموي، منشورات مكتبة عمان، ط١، عمان ـ الأردن ١٩٨٥، ص٣٧، وانظر دراسة العربي حسن درويش «قضية الحب العذري في شعر بني أمية» التي نجد فيها نقلاً عن دراسة السنجلاوي دون أي إشارة إليها.

(١١٥) المرجع السابق، ص٣٧ ـ ٣٨.

(١١٦) انظر: المرجع السابق، ص٣٨ ـ ٣٩.

# النظرية الجماليّة في الشعر بين العرب والإفرنج

د. جميل علّوش*

## تمهيد

ليس في وسع الناقد أن يتحدث عن الشعر باليقين الذي يتحدث فيه عن اللغة والنحو إلا إذا كان حديثه محصورا في الجانب اللغوي النحوي منه، أي في الجانب الخارجي من الشكل. ذلك أن الشعر كائن حي تتعدد مكوناته ومقوماته وأهدافه وأغراضه، كما تتعدد مواقع التأمل فيه ومساقط النظر إليه. هذا علاوة على أنه يترعرع في بيئات متفاوتة السمات والملامح، وينبثق من نفوس متباينة الأهداف والمطامح... ولذلك كان من الصعب الإحاطة بصفات الشعر وتحديد مكامن العجب ومواقع الدهشة فيه.



وقد اختلف النقاد منذ برز علم النقد حول ماهية الشعر والغرض منه والغاية من نظمه. ويرد الدكتور إحسان عباس أسباب هذا الخلاف إلى أسس ثلاثة هي: الخيال، والغاية أو المهمة التي يؤديها الشعر، والشكل والمضمون[1]. فحول كل من هذه الأسس يدور جدل واسع ويتردد خلاف كبير. فلكل من النقاد والمتلقين مفهومه وله موقفه الذي يلزم الشعر والشاعر به، وبخاصة أن الشعر يتكون من عناصر عدة، يحصرها بعضهم في الفكر والشعور والخيال[2]، ويحصرها بعضهم في المعاني والألفاظ والصيغ[3]، كما يراها بعضهم أربعة هي العاطفة والمعنى والأسلوب والخيال[4]. ومنهم من يتحدث عن العاطفة والفكرة والأسلوب والخيال[5]. وقد يستحسن بعضهم ذكر الشكل أو الأسلوب بدلا من الألفاظ، والصورة بدلا من الخيال، والمضمون بدلا من الفكرة أو المعنى، والشعور بدلا من العاطفة، إلى ما هناك من مصطلحات وتسميات تختلف اختلافا بسيطا، وإن كانت تؤدي إلى المدلول نفسه وتومىء إلى المقصد نفسه.

ومن يتبع حركة النقد الأدبي القديمة والمعاصرة يجد كل طائفة من النقاد معنية

* باحث في النقد الأدبي ـ المملكة الأردنية الهاشمية.

بعنصر أو أكثر من هذه العناصر. فهناك من اعتبروا الشكل عملا جماليا فعنوا بالشكل وما يتعلق به من جودة صياغة وبراعة نسيج وحسن إيقاع، ومنهم من نظر إلى عمق العاطفة وصدق الإحساس، وعد الشعر وسيلة لنقل ما استتر من أحاسيس النفس وكمن من خلجاتها... هذا إلى اختلاف قدرات النقاد أنفسهم على تلمس مكامن الجمال وتعرّف مواطن العجب والدهشة، وتحديد منابع السحر في القصيدة.

ولست أريد أن أتحدث عن جوانب الخلاف في تذوق العمل الفني. فالخلاف موجود في كل شيء عرفه الناس وتحدثوا عنه، ولكني رأيت من خلال صلتي الطويلة الوثيقة بالقصيدة العربية، أن أتحدث عن جانب مهم فيها قلما تحدث عنه النقاد مباشرة، هو الجانب الجمالي الذي طغت عليه جوانب أخرى لها صلة بالسياسة والاجتماع والفلسفة وعلم النفس، وغير ذلك من المذاهب والاتجاهات المتعددة المتباينة التي تحكم حياتنا وتؤثر في أذواقنا وحواسنا وقدرتنا على النقد والتقييم.

وكنت منذ تعلقت بالشعر ونظمه ودراسته ونقده، ميالا للحكم عليه بمعيار مستقل لا يضع في تقييمه أي اعتبار غير الاعتبار الجمالي القائم على الإتقان والدقة والانسجام والإخلاص للصناعة الشعرية، دون أي مطلب آخر من مطالب الحياة، قد يكون له علاقة بالشعر أو ارتباط به لسبب أو لآخر.



وقد حاولت أن أستخلص من خلال صحبتي للشعر العربي، واستقراء ما كتبه النقاد والبلاغيون العرب عن هذا الشعر، نظرية هي أقرب ما تكون إلى النظرية الجمالية التي عرفها وعرّف بها النقاد الغربيون. ومن الممكن ألا تكون هذه الظاهرة قد خطرت على بال أحد من النقاد العرب بالصورة التي أبرزها بها هؤلاء، ولكننا على الرغم من ذلك نجد بذورها وجذورها في كتبهم ومؤلفاتهم البلاغية والنقدية، كما سأبين فيما بعد.

ولذلك كان من الجدير بي أن أعرض النظرية الجمالية كما فهمها النقاد الغربيون، وبما تيسر من دقائقها وتفصيلاتها، ثم أنعطف على ما كتبه العرب مبينا آراءهم وتصوراتهم في فهم هذه النظرية التي لا تختلف في قليل أو كثير عن تصور النقاد الافرنج، على الرغم من تطاول الزمن وبعد الشقة، واختلاف المستوى العلمي والثقافي. ولكن يبدو أن للعقول الواعية حكما لا يختلف وفراسة لا تخيب.

## النظرية الجمالية عند الإفرنج

ويطلق النقاد الغربيون على هذه النظرية مصطلحات مختلفة وتسميات متباينة،

فمنهم من يطلق عليها اسم التجربة الجمالية[٦]، ومنهم من يطلق اسم المنهج الجمالي[٧]، ومنهم من أطلق اسم المدخل الشكلي وفسره بأنه دراسة الأدب كبنية جمالية[٨]، وغيرهم يطلق عليها اسم الجمالية بصيغة المصدر الصناعي[٩]. يقول الدكتور علي جواد الطاهر بهذا الصدد: لدينا ـ إذن ـ ثلاث كلمات أو أربع هي: شكلي، فني، جمالي، أسلوبي.. صارت مصطلحات ـ أو كالمصطلحات ـ للدلالة على إضفاء الأهمية في النص الأدبي على الجانب الشكلي الخارجي، وتهوين أهمية المحتوى.[١٠]

وقد يكون للترجمة أثر في اتساع هذا الخلاف، فالمنهج أو المدخل هما ترجمة للكلمة الإنجليزية Approach والتجربة ترجمة للكلمة Experience، والجمالية ترجمة للكلمة Esthetics وأصلها في اليونانية Aisthesis، وتشير إلى إدراك موضوعات طريفة والتطلع إليها[١١]، وهذا المصطلح الأخير هو أكثر المصطلحات تداولا بهذا الصدد، ويستخدمه نقادنا معربا فيقولون «إستطاطيقي»، وقد يقولون «إستتاتيكي» وهو ترادف الشكلي والفني عند بعضهم،[١٢] كما ترادف الفني والجميل عند آخرين[١٣].

ولم يعرف العرب هذه المصطلحات كلها، وإن كانوا قد تحدثوا حديثا عاما عن التزيين والتحسين والتهذيب كما سنرى فيما بعد. حتى الذين كتبوا عن الجماليات العربية كان حديثهم عاما، حيث كانوا يقصدون إما الجمال الذي يشمل الفنون كلها، على اعتبار أن كل ما هو فني فهو جميل كما فعل المستشرق الروسي أ.ف. ساغاديف الذي كتب بحثا عن الفلسفة الجمالية عند العرب في القرون الوسطى.[١٤] وإما الجمال الذي يتعلق بالأدب وحده من بين الفنون جميعها كما فعل المستشرق النمساوي غوستاف فون غرنباوم.[١٥] وليس في هذين من تحدث عن الجمالية كمذهب فني بالمعنى الذي تحدثنا عنه آنفا.

وقد تطرق جون ديوي إلى هذا الموضوع في فصلين عنوان الأول: الدور الإنساني في الخبرة الجمالية،[١٦] والثاني: النقد الفني والتقدير الجمالي[١٧]. يحاول فيهما أن يشرح كل المصطلحات التي لها صلة بهذا الموضوع، ويغوص إلى أعماق بعيدة فنية وفكرية ونفسية. وهو يتجاوز المجالات التي ننوي أن ندور في نطاقها في هذه الدراسة.

ويصف صاحب «مقدمة في النقد الأدبي» النظرية الجمالية بأنها منهج جمالي يرتكز في أساسه على نظرية علم الجمال (الاستطيقا) الذي هو أحد أقسام الفلسفة[١٨]. ويضيف: وهو يستمد موضوعه من أن الناس ـ واقعيا ـ يحكمون على الأشياء، سواء كانت أشياء طبيعية، أو من إبداع الفنان، أو من المصنوعات، بأحكام وصفات جمالية،

كان توصف بأنها جميلة أو جليلة أو فاتنة أو دميمة أو مثيرة للسخرية، أي أنهم يستعملون عبارات ذات مدلول جمالي[١٩]. ويضيف: ومن هنا لا يلتفت النقد الجمالي إلى الفكرة في العمل الفني أو الموضوع أو المضمون، وإنما يهتم بالشكل. فالإطار العام والبناء الداخلي والصور وعلاقات الجزئيات تحتل مكان الأهمية عند الناقد الجمالي[٢٠].

ويقول ر. ف. جونسن في تعريف الجمالية: الجماليات دراسة مسائل، مثل ما الجمال؟ ما علاقة الشكل بالمضمون في الأدب والفن؟ ما الذي تشترك فيه الفنون المختلفة؟[٢١] ولكن جونسن يحس أنه يتحدث عن قضية عامة لا عن النظرية الجمالية على أساس أنها مصطلح فني فيقول: ولكن الجمالية هنا تعني شيئا يختلف تماما عما تعنيه (الجمالية) عندما تشير إلى موضوع هذه الدراسة[٢٢]، ثم يعود إلى تعريف الجمالية بمعناها الخاص لا العام فيعرفها بما يلي: إنها مجموعة معينة من المعتقدات حول الفن والجمال ومكانتهما في الحياة[٢٣].

ويحاول جونسن أن يحدد بدايات النظرية الجمالية فيقول: ولكن اصطلاح (الجمال) صار يستعمل بمعناه المناسب منذ بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر[٢٤]. ويضيف: وفي أواخر الستينيات ينادي سوينبرن بمبدأ الفن من أجل الفن، كما ينادي والتربيتر بفكرة معالجة الحياة ذاتها بروحية الفن. ويبدو اصطلاح الجمالية مناسبا لهذين الموقفين[٢٥].

وبناء على ذلك كله برز فهم جديد للفن هو أن الفن يوجد لمجرد الاستمتاع به لذاته. فله قيمته في ذاته لا لأنه يخدم أهداف الدين أو الأخلاق أو المجتمع بوجه عام[٢٦]، وأشهر تعبير عن هذه النظرية يتمثل في الحركة المسماة بـ«الفن من أجل الفن» التي ازدهرت في منتصف القرن التاسع عشر كما أسلفنا. وهي تؤكد أن الطريقة الوحيدة للنظر إلى الفن إنما تكون من خلال الإدراك الاستطيقي[٢٧].

وقد نجد للنظرية الجمالية نقاط التقاء في النظرية الشكلية التي يصفها صاحب كتاب النقد الفني بأنها نظرية النقاء الفني الجمالي[٢٨]، كما يصف النزعة الشكلية بأنها تهدف إلى تربية الذوق[٢٩]، وكذلك نجد للجمالية مشابها قويا في المدرسة البرناسية التي تقوم على الانضباط واللاشخصية والدقة والوصفية والكمال في الشكل.[٣٠] ولا يبعد أن نرى لها مشابها أيضا في المذهب اللغوي والكلاسيكي كما سنرى فيما بعد. فهذه المذاهب والمناهج كلها تركز على جانب الشكل وتحتفل بالصياغة، وتعير قيم

الانسجام والتناسب والموسيقى اللفظية اهتماما كبيراً.

ويبدو من تتبع ما كتبه نقاد الجمالية أن هذه الكلمة تفيد الدلالات الثلاث:

١ـ دلالة عامة واسعة تطلق على كل شيء جميل يوصف بالجمال كالزهرة والحديقة والفتاة الحسناء والقمر إلى غير ذلك. وهذا معنى معجمي ليس له أي مدلول مصطلحي خاص يمكن أن يتصل بإحدى قضايا العلم أو الفن.

٢ـ دلالة أضيق ترادف ما تعنيه كلمة الفن. فالفن ضرب من الجمال والفنون هي صناعة الجمال. ولذلك لا بد أن نجد كثيرا ممن يعالجون قضايا الجمال، يتوسعون في استخدام هذا المصطلح. فيتحدثون عن الفنون بصفة عامة. ويكون الحديث عن الجمال هو استيعاب شامل لتاريخ الفن وضروبه وقضاياه ومفاهيم الناس حوله.

٣ـ دلالة خاصة جدا تطلق على أحد مذاهب الفن أو مناهجه أو نظرياته. وهو هذا المنهج الذي نتحدث عنه، وهو يقف في مقابل المنهج الواقعي والنفسي والرمزي والرومانسي إلى غير ذلك. لأنه يركز على الجانب الجمالي في العمل الفني الذي لا يقصد من ورائه قصد ولا ترجى منه منفعة.

والفرق بين الجمال في الحياة والجمال في الفن، أن الجمال في الحياة ليس من صنع الإنسان، أما الجمال في الفن فهو من صنع الإنسان. ومن هنا انطلق أرسطو في نظريته القائلة بالمحاكاة. فكل شيء في الوجود هو محاكاة لمثال لا تقع عليه العين. وكل عمل فني هو محاكاة لعمل جميل موجود أو متصور تقع عليه عين الفنان، أو يجلوه له فكره أو يصوره له خياله. وليس جمال الفتاة قائما على جمال الموضوع، فالجميل والقبيح من مظاهر الطبيعة والحياة يمكن أن يمدا أهل الفن بموضوعاتهم حتى يكون هناك جمال الجمال، أو جمال القبح فيغدو الجميل أجمل مما هو، والقبيح أشد إثارة واشمئزازا[٢١].

ومناط القيمة في ذلك كله هو القدرة الإبداعية التي يتمتع بها الفنان. فإذا كان الفن شعرا كان مناط القيمة هو البيان الذي يقوم على الذوق السليم والحس الرهيف والشعور المتسع والتفكير العميق والخيال الواسع[٢٢]، وهي قيم أساسية في العمل الفني سيأتي لها مزيد من التفصيل في موضع لاحق.

ومنذ القدم حاول أهل الفن التفريق بين جمال الفن وجمال الحياة. ومن ذلك ما قاله كانت Kant بهذا الصدد: الفن ليس تمثيلا لشيء جميل، وإنما هو تمثيل جميل لشيء من

الأشياء[٣٣]. ويقول المفكر الفرنسي لالو Lalo معلقا على هذا القول ومكملا له: ولو كان هذا الشيء قبيحا[٣٤] فمناط القيمة في الشيء الجميل هو الجمال نفسه في حين أنه في العمل الفني هو القدرة على خلق الجمال. والقدرة هذه هي ضرب من الجمال، ولكنه يختلف عن الجمال المنبثق من مظاهر الطبيعة وظواهرها.

بعد هذه الجولة في النظرية الجمالية، وما يدور حولها من آراء وأفكار وملاحظات، نود أن نذكر المرتكزات التي تقوم عليها النظرية الجمالية وهي التالية:

**أولاً: احترام الشكل وما يتطلبه من براعة ودقة وإتقان وسيطرة على أدوات الفن ووسائله.** والشكل مصطلح أساسي في عالم الفن لن نستطيع أن نفيه حقه من الشرح والتوضيح حتى نتناوله من جوانب مختلفة لها صلة وثيقة به. وهذه الجوانب التالية:

أ ـ الدقة: وهي وضع الشيء في موضعه الصحيح. وقد كان أفلاطون يقول في هذا الصدد: إن الأشياء ليست جميلة جمالا مطلقا، وإنما تكون جميلة عندما تكون ـ كما يقول هيبياس ـ في موضعها، وقبيحة عندما تكون في غير موضعها[٣٥]. وقد عبر عمر أبو ريشة عن هذه الفكرة بقوة حين قال:

كان وقفا على النبوغ وكانت ... روعة الشيء وضعه في مكانه

فأول مؤهلات الفنان أن يعرف كيف يضع الشيء في مكانه.

ب ـ الجودة: وهي في الشعر مثلا القدرة على استخدام الألفاظ استخداما حسنا ينسجم مع الأصول والقواعد، ويبين أناقة الذوق ورهافة الإحساس. وقد عرف كوليرج الشعر بأنه أجود الألفاظ في أجود نسق[٣٦]. ووصفه فروست بأنه أداء لفظي[٣٧]، ومن ثم لم يجد كروتشه حرجا في أن يعرف الجمال بأنه التعبير الناجح[٣٨].

ج ـ مراعاة النظام: ويقصد بها وضع الألفاظ والتراكيب وضعا خاصا يمتاز بصفات معينة ترضي الذوق وتريح الإحساس. ومن هذه الصفات الانسجام، السيمترية، التناسب. يقول أفلاطون في هذا الصدد: إن الوزن والتناسب هما عنصرا الجمال والكمال.

ويقول أرسطو: إن الجمال يتركب من نظام الأشياء الكثيرة[٣٩]. ويقول القديس أغسطين: إن هذا يرضي لأنه جميل، وهو جميل لأن أجزاءه تتشابه وينتظمها انسجام واحد[٤٠]. يقول أريك نيوتن: في أعماق الإنسان توق إلى شيء اتفقنا على تسميته باللذة

الجمالية، توق للنظام والانسجام والتوازن والنغمة والنمط[٤١]، ويلمس متذوق الشعر هذه القيم التي رددناها إلى ما أطلق عليه اسم مراعاة النظام في لغته وإيقاعه وتكوينه العام، وفي التكوينات الجزئية التي تتسلسل داخل هذا الإطار العام[٤٢]. ويلحق بهذه القيم ما جاء غير متكلف من ضروب الطباق والجناس والسجع وأنواع البديع الأخرى. فهي في أصلها تقوم على فكرة النظام.

د ـ الصورة الفنية: وكان من الممكن أن تدرج تحت بند مستقل فهي تقوم في أساسها على الخيال. والخيال لا علاقة له بالشكل. ولكن الصورة الفنية شيء يجمع بين الخيال والقدرة الفنية، فالخيال هو الروح والقدرة الفنية هي الجسم. ولابد لصانع الصورة الفنية من ذوق يمكنه من تنسيق الظلال والألوان. والصورة عنصر أساسي وأصيل من عناصر الشعر، وهي الحد الفاصل الذي يميز بينه وبين العلم. وقال رانسوم: العلم يرضي دافعا عقليا أو عمليا، ويبرز أقل ما يمكن من التصور، والفن يرضي دافعا تصوريا ويبرز أقل ما يمكن من العقل[٤٣]. وتقوم الصورة في الأصل على المجاز والاستعارات وأصناف التشبيه والكنايات. وللاستعارات قيمة كبيرة في تحديد قيمة الشاعرية. قال أرسطو: إن أعظم شيء أن تكون سيد الاستعارات، فالاستعارة علامة العبقرية، إنها لا يمكن أن تعلم، إنها لا تمنح للآخرين[٤٤]. ويقول المنفلوطي: إن التصوير نفسه أجمل المعاني وأبدعها، بل هو رأس المعاني وسيدها[٤٥] ويقول راي Rey: إن الصورة وحدها تكسب العمل جمالا[٤٦]. وثمة من يتجاوز هؤلاء جميعا في تقدير قيمة الصورة في الشعر والحماسة لمدى مساهمتها في تحسينه وتزيينه... ذلك هو روبرت اندروز Robert Anderws الذي يقول: ليس صوابا أن الصورة إحدى دعائم الشعر، وإنما الصواب أن الصورة جوهر الشعر وهي روحه وجسده[٤٧]. وهكذا تبدو الصورة عنصراً جماليا كبير الأهمية في الشعر.

هـ ـ الموسيقى: وتشمل ضروب الوزن والإيقاع. وهي عنصر أساسي في الشعر بمقياس الجماليين والكلاسيكيين على الأقل. يقول ديويث بوركر Dewitt Porker بهذا الصدد: ومن دون هذه الموسيقى في الأداء لا يكون هناك فن جميل مهما كانت أهمية المعاني المتصلة به[٤٨]. وقد أكدت اليزابث درو Elizabeth Drew هذه الحقيقة حين قالت: وسيبقى الشعر ما دام له جرس موسيقي وإيقاع راقص.[٤٩] ولهذا السبب نفسه رفض اليوت Eliot الشعر الحر أو الشعر المنثور محتجا بأن الحرية لن تكون

ابدا هروبا من الوزن في الشعر، وإنما هي السيطرة عليه وإتقانه[٥٠]. ويقف روبرت فروست Robert Frost الموقف نفسه حين يقول: سأرضى أن أكتب الشعر الحر حين يخطر لي أنني أستطيع ممارسة التنس بلا شبكة[٥١]، وهو يعني بذلك أن الوزن اساسي في الشعر تماما مثلما هي الشبكة أساسية في لعبة التنس. وإذا كان جمال الزهرة يملأ العين فإن جمال الموسيقى يغمر الروح.

**ثانياً: التزام الموضوعية**: ويقصد بها استبعاد العواطف الشخصية وحساب النفع والضرر والجمال والقبح من عملية الحكم النقدي في التجربة الجمالية. وعلى هذا الأساس يفرق بعضهم بين نوعين من الذوق هما: الذوق بمعناه العام وهو الذي يختلف بين الناس، وتتعدد الأسباب لذلك الاختلاف، والذوق بمعناه الخاص وهو الذوق الجمالي الذي يحكم على الجمال البحت في العمل الفني ويكاد يظفر باتفاق الجميع كما تظفر قواعد النحو في العبارة اللغوية بالاتفاق العام[٥٢].

وهذا يعني أن النظرية الجمالية تعتمد الذوق في تلمس اللذة الفنية، ولكنه الذوق المبرر المعلل المبني على الأسس والمعايير لا الذوق الشخصي السائب الذي يتقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء بالاعتماد على المزاج والهوى اللذين يختلفان من إنسان إلى آخر. ويؤكد هذا الموقف الناقد الفرنسي تين Tain حين يقول: ليس له (أي الذوق الشخصي) أي قيمة[٥٣].



**ثالثاً: إنكار قيمة المحتوى**: ويترتب هذا المبدأ على المبدأ السابق ألا وهو احترام الشكل. لقد كانت المدرسة الكلاسيكية تحترم الشكل، ولكنها لم تكن تهمل المضمون او المحتوى، أما المدرسة الجمالية فهي تتعصب للشكل وتنكر المضمون. ولا تنحصر قيمة الشعر عندها في مضمونه بحد ذاته سواء كان واقعيا او مثالياً أو رجعيا، وإنما هي في كيفية التعبير عن المضمون[٥٤]. فهي ترى أن المهم هو الشاعر وكيفية تعبيره، وليس الموضوع في حد ذاته[٥٥].

يقول كروتشه في هذا الصدد: قد يبدو غريبا او مثيرا للضحك أن نبحث الغاية في الفن[٥٦]. ولذلك كله فإن النظرية الجمالية تنكر القيمة التاريخية والاجتماعية[٥٧] والنفسية[٥٨] والخلقية والدينية والفلسفية[٥٩] للعمل الأدبي لأنها لا تؤمن بأي جدوى من ورائه. فليس للشعر غاية أخلاقية أو تعليمية، إنما هو ينظر فقط إلى جانب الجمال[٦٠]. وقد سوغ أحد الفلاسفة هذه الدعوة بقوله: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء[٦١]. وقال برادلي BRADLY في المعنى نفسه: كيف

يمكن أن يحدد الموضوع قيمة الشعر في حين يمكن أن تكتب في الموضوع الواحد أشعار تتفاوت قيمتها[٦٢].

وخلاصة القول إنه مهما تكن قيمة المضمون وأهميته فلابد له في النهاية أن يتحول إلى فن. والعمل الذي لا يقنعنا فنيا يظل قاصراً عن بلوغ كماله[٦٣].

لقد حاولت في السطور السابقة أن أرسم ملامح بارزة للنظرية الجمالية كما فهمها نقاد الغرب وشعراؤه، ولذلك حشدت أكبر قدر ممكن من آرائهم وأقوالهم ومواقفهم حتى تكون الصورة صادقة قدر الإمكان، وإلا فقد كان من الممكن الاكتفاء باللمحة الدالة لولا أن الصورة ستبدو مهتزة لا محالة. ولم يكن مقصدي من هذا البحث أن أوضح مفهومي للمدرسة الجمالية عند الإفرنج، بل أن أقدم صورة وافية شافية عنها من خلال آرائهم وأقوالهم.

إذن هذه هي صورة النظرية الجمالية عند الإفرنج، فكيف كانت صورتها عند العرب الذين عرفوا بولعهم بالشعر، واهتزازهم له، وإعلائهم من شأنه؟ وهل كان لهم رأي في الجمال الفني وموقف منه؟ بل هل كانت لهم نظرية فيه نستطيع أن نبسطها ونوضح جوانبها ونقدمها على أنها نظرية وافية في الموضوع؟

والجواب هو أن العرب كانت لهم جولات واسعة في نقد الشعر وتفسيره، والتنظير له من جميع جوانبه لغة وأسلوبا ومعنى وعاطفة وخيالا. وهم وإن لم يذكروا مصطلح الجمال صراحة فقد داروا حوله وألموا به وعنوه حينما كانوا يتحدثون عن أصول النظم وشروط إتقانه والديباجة والماء والرونق كما سنرى فيما بعد. إنهم لم يعالجوا هذه القضايا بالطريقة التي يعالجها بها نقاد الغرب، ولا بالمباشرة التي يتناولونها بها تماما. ولكنهم خرجوا من جولاتهم النقدية بالنتائج التي خرج بها نقاد الغرب من حيث جعلهم الجمال الفني غاية مفضلة في الشعر. وقد نجد عندهم الآراء نفسها التي ارتآها الغربيون والمواقف التي وقفوها والتعبيرات التي استخدموها في هذا المضمار. فليس ثمة نقطة عرضتها فيما سبق من البحث إلا ولها مثيل عند العرب. وكان من الممكن أن أعود من حيث بدأت فأعالج القضايا نفسها التي عالجتها في السابق، وأبين وجهة النظر العربية في كل منها على النسق نفسه، لولا أنني لا أريد أن أكرر نفسي، ولذلك فسأعرض النظرية الجمالية في نقاط محددة ملتزما الإيجاز قدر الإمكان، وبخاصة أن حبل الكلام امتد وطال.

**النظرية الجمالية عند العرب**

لقد تلمس النقاد والبلاغيون العرب السمات الجمالية في شعرهم دون أن يذكروا هذا المصطلح نفسه. فقد تحدثوا عن التزيين[٦٤] والتحسين[٦٥] والتهذيب[٦٦] والتنقيح والانتقاء[٦٧] والانتخاب[٦٨] وعذوبة اللفظ ورشاقة المعنى[٦٩]. وما هذه المصطلحات كلها إلا الجمال الذي تحدث عنه نقاد الإفرنج.

مهما يكن فإنني سأعرض ملامح هذه النظرية الجمالية عند العرب في المظاهر التالية:

**أولا: التمسك بالجمال الفني:** وقد أكثر نقاد العرب وبلاغيوهم من الحديث عن هذا الموضوع. فعلاوة على كل ما ذكرنا عن القول بضرورة التحسين والتزيين يتحدث العسكري مثلا عن حسن المعرض[٧٠] وحسن الصنعة[٧١] والعبارة المستحسنة[٧٢]. وقد أوغل البلاغيون في ذلك حتى إنهم قرنوا بين البيان والجمال صراحة. قال ابن الأثير: شيئان لا نهاية لهما هما البيان والجمال[٧٣]. ويبدو أن كل ما وضع البلاغيون من شروط في علمي الفصاحة والبيان كان في خدمة الجمال الفني كما سنرى فيما بعد.

**ثانيا: الأخذ بمبدأ اللذة الفنية:** فقد جعل البلاغيون ونقاد الشعر اللذة الفنية غاية من غايات الصناعة البيانية وشاهدا على تحقق عنصري الإتقان والجودة في النص. قال ابن الأثير: لقد تصفحت الأشعار قديمها وحديثها وحفظت ما حفظت منها، وكنت إذا مررت بنظري في ديوان من الدواوين، ويلوح لي فيه مثل هذه الألفاظ فأجد لها نشوة كنشوة الخمر، وطربا كطرب الألحان[٧٤]. فهذه اللذة الفنية هي معيار جودة النص وإتقانه. وكنا قد أشرنا إلى تنبه أصحاب النظرية الجمالية إلى اللذة الفنية وقولهم بأنها غاية الغايات ونهاية النهايات في العمل الفني.

**ثالثا: التنويه بمبدأ الذوق الفني:** ويولي النقاد العرب الذوق الفني عناية كبيرة، ويجعلونه من الأسس الراسخة لقياس الجمال الفني وتحسس اللذة الجمالية في النص الأدبي. وهم يعرفون الذوق الفني هذا بانه ملكة تتحصل في النفس من كثرة المدارسة والممارسة.

يقول ابن خلدون في هذا الشأن: أعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناه حصول ملكة البلاغة للسان[٧٥]. ويضيف: فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل[٧٦]. ويعرف ابن خلدون هذه الملكة بقوله: فإذا اتصلت مقاماته (يقصد المتكلم) بمخالطة كلام العرب، حصلت له الملكة في نظم

الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيبا غير جار على ذلك المنحى مجه ونبا عنه بأدنى فكر، بل وبغير فكر إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة[٧٧]. ولا غرو أن يجعل ابن خلدون هذا الذوق حاكما في التمييز بين الكلام المطبوع والكلام المصنوع[٧٨].

**رابعا: الفصاحة:** للبلاغيين أقوال كثيرة في تفسير معنى الفصاحة وتوضيح دلالاتها وبيان أصل اشتقاقها، وليس هنا محل بسط ذلك كله. ولكن المغزى المفهوم من هذا المصطلح البلاغي هو الحرص الشديد على قانون الصفاء والتنقية في صياغة الكلام العربي مفردا ومركبا. وقد عرف الخطيب القزويني الفصاحة في المفرد بأنها خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي والكراهة في السمع[٧٩]. كما عرّف الفصاحة في المركب بأنها خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد[٨٠].

وقد حاول ابن الأثير تفسير هذا القانون الجمالي وتسويغه فقال: فإنه لا خلاف في أن لفظة المزنة والديمة حسنة يستلذها السمع، وأن لفظة البعاق قبيحة يكرهها السمع. وهذه الألفاظ الثلاثة صفة المطر، وهي تدل على معنى واحد[٨١]. وقد جعل ابن الأثير المعيار في ذلك السمع المرهف. فما استلذه السمع منه فهو الحسن، وما كرهه فهو القبيح[٨٢]. ويشبه أن يكون هذا المعيار ما أسماه ابن خلدون بمعيار الذوق كما أسلفنا. فالفصاحة أصلا قائمة على الذوق. أما علاقة الفصاحة بالبلاغة والحد الفاصل بينهما فللبلاغيين حول ذلك كلام كثير. ولكن مما يستحسن في ذلك ما نقله السبكي عن عبداللطيف البغدادي، وهو أن البلاغة شيء يبتدئ من المعنى وينتهي إلى اللفظ، والفصاحة شيء يبتدئ من اللفظ وينتهي إلى المعنى[٨٣].

ويبدو من هذه الإيضاحات كلها أن الفصاحة لاتعدو أن تكون وجها آخر لقانون الصفاء والتنقية في الكلام مفردا ومركبا. فالفصاحة إذن هي الحرص على جمال الكلام العربي من خلال تهذيبه وتشذيبه وتحسينه وتزيينه. وهي الشروط التي تدخل في صلب صناعة الفن. والكفيل بتقدير ذلك كله هو الذوق السليم الذي تحدث عنه ابن خلدون آنفا.

**خامسا: البيان:** والبيان عند البلغاء هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة على المقصود بأن تكون دلالة بعضها أجلى من بعض[٨٤]. وغاية هذا العلم الاحتراز عن الخطأ في تعيين المعنى المراد. ومبادئه بعضها عقلية كأقسام الدلالات والتشبيهات والعلاقات، وبعضها وجدانية ذوقية كوجوه التشبيهات

وأقسام الاستعارات وكيفية حسنها[٨٥]. وقد ذهب بعضهم إلى أن الكلام إذا كثر عن قدر الحاجة، وزاد على حد الكفاية وكان صوابا لايشوبه خطل وسليما لا يعتريه زلل فهو البيان والسحر الحلال[٨٦]. والمهم هنا التوقف عند وصف البيان بالسحر. فوجه الشبه في ذلك القدرة على التأثير. ومن هنا جاء الحديث النبوي القائل: إن من البيان لسحراً. فالكلام الذي يستوفي شروط البيان يؤثر في النفس كالسحر، وهو لم يملك هذه القدرة لولا أنه جميل لأن السحر يقرن بالجمال عادة. وقد لحظ ابن الأثير هذه العلاقة بين البيان والجمال، فقال قولته المشهورة التي أشرنا إليها آنفا وهي: شيئان لانهاية لهما البيان والجمال.

وعلى الرغم من أن البيان يرادف البلاغة في عرف البلاغيين، فقد اكتسب هذا المصطلح مدلولا أوسع على مر التاريخ الأدبي، بل هو يتضمن هذا المدلول الواسع منذ قال الرسول (ص) إن من البيان لسحراً. ولهذا السبب لم يقل: إن من البلاغة لسحراً. ولو قال كذلك لما كان لقوله هذا السحر الذي تحدث عنه وأشار إليه. فالبيان يتضمن ـ علاوة على الإجادة والإتقان ـ الصفاء والنقاء والأناقة، وكل ما يحمل جمال التعبير من معان ودلالات.

وقد أصبح البيان في أيامنا هذه مذهبا أدبيا يرمز إلى الأصالة والإبداع واستيفاء شروط الفن دون النظر إلى غاية أخرى. فهو يقف في وجه كل من يقول إن غاية الفن خدمة هدف معين قد يكون وطنيا أو سياسيا أو دينيا أو أخلاقيا... إلخ. فالبيان هو بنفسه غاية وغاية عظيمة. إنه يرادف كلمة الجمال في النظرية الجمالية، وهو يمثل ما تمثله المدرسة الجمالية في أيامنا من غايات وأهداف.

وقد كان طه حسين من أنصار هذا المذهب ومن كبار دعاته. فقد كان يجعل البيان هو القيمة الأولى في عملية النقد التي يمارسها، وكان للأسلوب عنده شأن كبير في ذاته، ذلك بأن للتراكيب العربية سحرا في نفسه يستوي فيه الإبداع والتقليد[٨٧].

والحرص على البيان هو الذي أوحى إلى شوقي أن يقول مخاطبا أمين الريحاني الذي كان متهما بالتقصير في الناحية البيانية:

قضيت أيام الشباب بعالم ... ليس السنين فشيبة الأبراد

ولد البدائع والروائع كلها ... وعدته أن يلد البيان عواد

والبيان هو الذي أوحى لعمر أبي ريشة بأن يشكو حال الشعر العربي ويتذمر مما يعانيه من أزمة، فيقول: ثمة مؤامرة عالمية ضد هذا الشعر وما وراء الشعر من قيم إنسانية جمالية[٨٨]. ويضيف: إن إصغائي إلى رواة الشعر في زمني المبكر طبعني على محبة الكلمة الأنيقة التي تمتاز بالرشاقة[٨٩]... الخ.

فالبيان إذن قيمة جمالية لها مكانها واعتبارها عند أصحاب المذهب البياني الذي لايعدو أن يكون في جوهره مذهبا جماليا.

**سادسا: عمود الشعر:** يقصد النقاد بعمود الشعر تقاليده المتوارثة والمبادئ التي سبق بها الشعراء الأولون، واقتفاهم من جاء من بعدهم حتى صارت سنة متبعة وعرفا متوارثا[٩٠]. وقد حصر صاحب الوساطة هذه التقاليد في الأمور التالية[٩١]:

١ـ شرف المعنى وصحته.

٢ـ جزالة اللفظ واستقامته.

٣ـ إصابة الوصف.

٤ـ مقاربة التشبيه.

٥ـ غزارة البديهة.

٦ـ كثرة شوارد الأمثال.



وقال معقبا على ذلك: ولم تكن (العرب) تعبأ بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالإبداع (يقصد البديع) والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر[٩٢]. ولسنا نريد أن نتعقب هذه المعايير بالشرح والتوضيح، فهي ظاهرة واضحة لمن لهم صلة بهذا الفن على الأقل، والمقصود من هذه المعايير وضع نظام دقيق للصناعة الشعرية يحقق به الشعراء ما يشاؤون في عالم الإبداع من قيم بيانية جمالية. ومن هذه المعايير ما يتعلق باللفظ كما هو ظاهر، ومنها ما يتعلق بالمعنى، ومنها ما يقصد به خدمة الصناعة البيانية والابتعاد عن الاستحالة والغموض.

ومازالت هذه القواعد الشعرية البيانية صالحة لعصرنا، فهي لا يقصد بها أكثر من ضبط الصناعة الشعرية ومساعدتها على بلوغ مرتبة جمالية سامية. وكل قيد وضعه النقاد بهذا الصدد فالمقصود منه الارتفاع بالصناعة الشعرية إلى مستوى جمالي سامق.

**سابعا: التناسب:** وقد يطلق عليه اسم المشاكلة أو المؤاخاة أو التوازن[٩٣]. وتبدو أهمية

هذا النمط البلاغي من قول بعض الحكماء في التعريف بالبلاغة: البلاغة هي تصحيح الأقسام واختيار الكلام[٩٤]. وتصحيح الأقسام هو التناسب بعينه. وقال آخر بهذا المعنى: أبلغ الكلام ما حسن إيجازه وكثر إعجازه وتناسبت صدوره وأعجازه[٩٥]. فتناسب الصدور والأعجاز إذن أحد شروط البلاغة.

ومن الكلام الذي تحقق فيه التناسب على أكمل وجه قول أبي تمام:

قد بلونا أبــا سعيد حديثــا ... وبلونا أبا سعيد قديمـا
ووردنـــاه ساحـــلا وقليبـــا ... ورعيناه بارضـا وجميما
فعلمنا ان ليس إلا بشق النفس ... صار الكريم يدعى كريما

فكل لفظة في الشطر الأول من البيت لها ما يناسبها في الشطر الثاني. ومن الواضح ان هذا التناسب يتحقق في البيتين الأول والثاني على أكمل وجه كما أسلفنا.

ومما خرج فيه ناظمه على قوانين التناسب قول أبي نواس:

ومالك فاعلمن فيها بقاء ... إذا استكملت آجالا ورزقا

وقد علق ابن جابر الأندلسي على ذلك بقوله: فجمع الأجل وأفرد الرزق مع أنهما متناسبان[٩٦]. يقصد أن يقول: مع أنه ينبغي أن يكونا متناسبين.

ومن هذا القبيل قول مسلم بن الوليد:

فاذهب كما ذهبت غوادي مزنة ... يثني عليها السهل والأوعار

قال ابن الأثير معلقا: والأحسن أن يقال السهل والوعر أو السهول والأوعار[٩٧]. ومن هنا عد بعضهم من وجوه سوء الصنعة سوء التقسيم[٩٨]. والمقصود بسوء التقسيم عدم المحافظة على قوانين التناسب في الكلام.

**ثامنا: لطائف متنوعة:** ويتضمن الشعر العربي كثيرا من الطرائف واللطائف البلاغية التي تزيد الكلام تألقا وإشراقا وتجعله أكثر إثارة، فتبعث في النفوس راحة و في الصدور اطمئنانا. وقد عد ابن رشيق من هذا الضرب من الكلام التصريع[٩٩] والترصيع[١٠٠] والتشبيهات العقم[١٠١] والإشارة[١٠٢] والتلويح[١٠٣] والكناية والتمثيل[١٠٤] والتصدير[١٠٥] والمقابلة[١٠٦] والموازنة[١٠٧] والتقسيم[١٠٨] إلى غير ذلك من الوجوه البلاغية. ولم نذكر إلا ما أشار ابن رشيق إلى موضع الجودة أو العجب أو البراعة فيه كقوله في التصدير: فهو يكسب البيت الذي يكون فيه أبهة، ويكسوه رونقا وديباجة

ويزيده مائية وطلاوة[109]. فما كانت صنعته من هذا القبيل فهو من عناصر الجمال في الشعر، وهو لذلك جدير بأن يلحق بما نحن فيه من حديث عن النظرية الجمالية، أو بما أطلق عليه البلاغيون اسم الانسجام، وهو أن يأتي الناظم أو الناثر بكلام خال من التعقيد اللفظي أو المعنوي.. مفهوما دقيق الألفاظ جليل المعنى لا تكلف فيه ولا تعسف، يتحدر كتحدر الماء المنسجم فيكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسيل رقة[110]. فإن كان في النظم فتكاد الأبيات أن تسيل رقة وعذوبة وربما دخلت في المرقص المطرب[111]. وهذا المرقص المطرب من الكلام هو غاية ما يطمح إليه الشعراء، وهو السحر الحلال الذي تحدث عنه البلاغيون. والسحر الحلال هو الجمال دون شك.

ويبدو من مجمل ما سلف أن العرب قد تلمست الجمال في الشعر، وتعقبت هذا الجمال في عناصر الشعر المختلفة، وكل ما يستلزمه الشعر من تجويد وأناقة وبراعة. ولقد قام نقاد العرب بدور كبير في هذا المضمار لا يقل بأي حال من الأحوال عما كتبه أساطين النقد الحديث. ونكرر هنا ما سبق أن ذكره الدكتور عز الدين اسماعيل من أن النقد العربي كان يمثل مبادىء المدرسة الجمالية بصفة عامة - قبل أن توجد هذه المدرسة - أصدق تمثيل[112].

ولا نريد أن ننهي حديثنا عن هذه النظرية عند العرب قبل أن ننوه ببضعة مواقف في النقد الجمالي مازالت تحتفظ بوجاهتها واعتبارها.. هي التالية:

الأول: أن الشعر لا يقبل الترجمة وأنه إذا ترجم فقد موضع العجب والدهشة فيه. قال هذا الجاحظ في القديم[113]، وقال مثله بول فاليري عضو الأكاديمية الفرنسية[114]، وكذلك دونالد استوفر الناقد الأمريكي المعاصر[115]. وهذا يؤكد أن الأصل في الشعر هو الجانب الجمالي الذي يقوم على الشكل الفني، وأن الموضوع ليس له قيمة كما سبق أن ذكرنا.

الثاني: استبعاد الدين وعدم إدخاله في عملية النقد. فقد قال الجرجاني (علي بن عبد العزيز) في ذلك قولته المشهورة: الدين بمعزل عن الشعر[116]. وقال الصولي: وما ظننت أن كفرا ينقص من شعر ولا أن إيمانا يزيد فيه[117]. وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية في عصرنا الحاضر، فقد نادوا بفصل الدين عن الشعر[118].

الثالث: أن العرب لم تدخل سيرة الشاعر في الحكم على شعره. وهي لم تكن تعرف ما يقول به بيف وتين من تأثير البيئة والعنصر والعصر في شعر الشاعر إلا لمحات شاردة في النقد العربي ليس بوسعها أن تكون نظرية أو قانونا كما فعل بيف وتين.

وهذا ما يقول به نقاد المدرسة الجمالية الذين يستنكرون ذلك فيرون أن ثمة معايير للجودة الأدبية مستمدة من طبيعة الأدب نفسه[١١٩]. فهذا شارل برنار ينكر أن يكون للبيئة أثر في الحياة الفنية، وينكر تفسير ظواهر هذه الحياة على أساس مادي، ويتخذ من العبقرية أساسا لتفسير كل هذه الظواهر[١٢٠].

الرابع: إن النقاد العرب قدموا الشكل في حين لم يعيروا المعنى أي قيمة. فقد قال الجاحظ قولته المشهورة: المعاني مطروحة في الطريق.[١٢١] وقال العسكري: المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي[١٢٢]. وقال أبو طالب الوحيد: المعاني يقدر عليها الزنج والترك والنبط فيعبرونها كل بلغته[١٢٣]. وفي عصرنا الحديث قال رشاردز ما يشبه ذلك حين قرر أن إساءة فهم الشعر والتقليل من أهميته مردهما قبل كل شيء إلى المبالغة في أهمية العنصر الفكري فيه[١٢٤]. وكذلك قرر شللي أن الشعر بين هذه الأجهزة الفكرية يختفي وراء تكاثر الحقائق والعمليات الإحصائية[١٢٥]. وهذا لا يختلف عما قاله الجاحظ والعسكري والوحيد.

هذه المواقف النقدية التي جمعت بين كبار النقاد العرب وكبار نقاد الإفرنج في عصور مختلفة تدل على قيمة ما قدمه العرب للنقد الأدبي من جهة، وعلى أن العقل هو العقل في كل العصور، وأن ما دعا إليه أصحاب النظرية الجمالية من وجوب الاعتماد على قواعد موضوعية في تقييم الشعر هو موقف صحيح يتسم بالمنطق وبعد النظر، وهو أيضا تكذيب لكل هؤلاء الذين ينادون بأن يكون الشعر في خدمة الاتجاهات الوطنية والاجتماعية والدينية والسياسية. ذلك أن الشعر كائن مستقل، ولا يمكن أن يكون في خدمة شيء إلا الجمال الفني.

## المراجع

(١) إحسان عباس، فن الشعر، دار الثقافة (بيروت ـ لبنان ـ ١٩٥٩)، ص ١٤١.
(٢) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، دار الفكر العربي (القاهرة ـ ١٩٧٨)، ص ٢٣.
(٣) طه حسين وآخرون، التوجيه الأدبي، دار المعارف (القاهرة ـ د. ت.)، ص ١٣٣.
(٤) أحمد أمين، النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة ـ ١٩٥٢)، ص ٢٢.
(٥) كمال أبو مصلح، الكامل في النقد الأدبي، المكتبة الحديثة (بيروت ـ ١٩٦٧)، ص ٣٢.
(٦) جيروم ستولنتز ـ ترجمة فؤاد زكريا، النقد الفني ـ دراسة جمالية وفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت ـ ١٩٨١)، ص ٣ وما بعدها.
(٧) محمد حسن عبد الله، مقدمة في النقد الأدبي، دار البحوث العلمية (الكويت ـ ١٩٧٥)، ص ٤٨.
(٨) ويلبر، إس، سكوت ـ ترجمة عناد غزوان اسماعيل ورفيقه. خمسة مداخل إلى النقد الأدبي، دار الرشيد للنشر (بغداد ـ ١٩٨١)، ص ٢ وما بعدها.
(٩) ر. ف. جونسن ـ ترجمة عبد الواحد لؤلؤة. الجمالية (ضمن موسوعة المصطلح النقدي) دار الرشيد للنشر (بغداد ـ ١٩٨٢)، ص ٢٦٧.
(١٠) علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت ـ ١٩٧٩)، ص ٤٣٤.
(١١) النقد الفني، مصدر سبق ذكره رقم (٦)، ص ٢٩.
(١٢) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (١٠)، ص ٤٣٤.
(١٣) النقد الفني، مصدر سبق ذكره رقم (٦)، ص ٢٩.
(١٤) م. أوفسيانيكوف ورفيقه، ترجمة باسم السقا، موجز تاريخ النظريات الجمالية، دار الفارابي (بيروت ـ ١٩٧٩)، ص ٤٦ وما بعدها.
(١٥) غوستاف فون غرينباوم، ترجمة إحسان عباس وآخرين. دراسات في الأدب العربي. دار مكتبة الحياة (بيروت ـ ١٩٥٩)، ص ٩.
(١٦) جون ديوي، ترجمة زكريا إبراهيم، الفن خبرة. دار النهضة العربية (القاهرة ـ ١٩٦٣)، ص ٤١٥.
(١٧) نفس المصدر، ص ٥٠١.
(١٨) مقدمة في النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره رقم (٧)، ص٤٨.
(١٩) نفس المصدر.
(٢٠) نفس المصدر، ص ٤٩.
(٢١) موسوعة المصطلح النقدي (الجمالية) مصدر سبق ذكره رقم (٩)، ص ٢٧٣.
(٢٢) نفس المصدر.
(٢٣) نفس المصدر.
(٢٤) نفس المصدر، ص ٢٨٤.
(٢٥) نفس المصدر.
(٢٦) النقد الفني، مصدر سبق ذكره رقم (٦)، ص ٤١.
(٢٧) نفس المصدر.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

(٢٩) نفس المصدر، ص ٢١٠.

(٣٠) موسوعة المصطلح النقدي. مصدر سبق ذكره رقم (٩)، ص ٣٥٥.

(٣١) جوزيف الهاشم وآخرون. المفيد في الأدب العربي. المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر (بيروت ـ ١٩٦٦)، ج١، ص ١١.

(٣٢) نفس المصدر.

(٣٣) عبد الكريم اليافي. دراسات فنية في الأدب العربي. مطبعة دار الحياة (بيروت ـ ١٩٧٢)، ص ٤٠.

(٣٤) نفس المصدر، ص٤١.

(٣٥) عز الدين إسماعيل. الأسس الجمالية في النقد العربي. دار الفكر العربي (بيروت ـ ١٩٦٨) ص ٣٥.

(٣٦) إليزابيث درو. ترجمة محمد ابراهيم الشوش. الشعر كيف نفهمه ونتذوقه. مكتبة منيمنة (بيروت ـ ١٩٦٨)، ص ٣٥.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره رقم (٣٥)، ص ٥٩.

(٣٩) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٤٠) نفس المصدر، ص ٤٥.

(٤١) EREC NEWTON. THOUGHT IN PROSE P.577

(٤٢) مقدمة في النقد الأدبي. مصدر سبق ذكره رقم (٧)، ص ٢٢٠.

(٤٣) ديفد ريتشس. ترجمة محمد يوسف نجم. مناهج النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق. دار صادر (بيروت ـ ١٩٦٧)، ص ٣٣١.

(٤٤) الكامل في النقد الأدبي. مصدر سبق ذكره رقم (٥)، ص ١٧٨.

(٤٥) مصطفى لطفي المنفلوطي. النظرات. دار نهضة لبنان للطباعة والنشر (بيروت ـ د. ت.) ج٢، ص ١٣٢.

(٤٦) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره رقم (٣٥)، ص ٢٨٨.

(٤٧) نصرت عبد الرحمن. في النقد الحديث. مكتبة الأقصى. (عمان ١٩٧٩)، ص ٣٦.

(٤٨) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره رقم (٣٥)، ص ١١٥.

(٤٩) الشعر. مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

(٥٠) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٥١) نفس المصدر.

(٥٢) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.

(٥٣) نفس المصدر، ص ٩٠.

(٥٤) أدونيس (علي أحمد سعيد). زمن الشعر. دار العودة (بيروت ـ ١٩٧٨)، ص ٧١.

(٥٥) نفس المصدر.

(٥٦) الأسس الجمالية. مصدر سبق ذكره، ص ٨٦.

(٥٧) النقد الفني. مصدر سبق ذكره، ص ٣١.

(٥٨) موسوعة المصطلح النقدي. مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٧.

(٥٩) نفس المصدر، ص ٣١٤، ٢٦٢.

(٦٠) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧١.
(٦١) نفس المصدر، ص ٣٧٨.
(٦٢) نفس المصدر، ص ٣٩٢.
(٦٣) محمد زكي العشماوي، مقال بعنوان: الشكل والمضمون في التصور الأدبي الحديث، مجلة عالم الفكر عدد يوليو/سبتمبر (الكويت ـ ١٩٧٨)، ص ٣١٧.
(٦٤) الأب شيخو اليسوعي، علم الأدب، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت ـ ١٩٨٧)، ص ٧٤، ٢٥٥، ٢٤٧.
(٦٥) نفس المصدر، ص ٥٣، ٥٤، ٦١، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٠.
(٦٦) نفس المصدر، ص ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٨.
(٦٧) نفس المصدر، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٦٨) نفس المصدر، ص ٤٤، ٤٦، ٢١٠، ٢١٩، ٢٧٩.
(٦٩) نفس المصدر، ص ٢١٤.
(٧٠) نفس المصدر، ص ٧٤، ٢٧٤.
(٧١) نفس المصدر، ص ٥٩، ٢٧٩.
(٧٢) نفس المصدر، ص ١٩٦.
(٧٣) نفس المصدر، ص ٣٠.
(٧٤) نفس المصدر، ص ١٠٠.
(٧٥) ابن خلدون، المقدمة، دار القلم (بيروت ـ ١٩٧٨)، ص ٥٦٢.
(٧٦) نفس المصدر.
(٧٧) نفس المصدر.
(٧٨) علم الأدب، مصدر سبق ذكره (رقم ٦٤)، ص ٢٥٨.
(٧٩) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني (بيروت ـ ١٩٧٥)، ص ٧٤.
(٨٠) نفس المصدر.
(٨١) علم الأدب، مصدر سبق ذكره، ص ٤٤.
(٨٢) نفس المصدر، ص ٤٥.
(٨٣) محمد علي رزق الخفاجي، علم الفصاحة العربية، دار المعارف (مصر ـ ١٩٧٩)، ص ٣٤٦.
(٨٤) علم الأدب، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧.
(٨٥) نفس المصدر.
(٨٦) نفس المصدر، ص ١٠٦.
(٨٧) حلمي مرزوق، تطور النقد والتفكير الأدبي الحديث في مصر، دار المعارف (مصر ـ ١٩٦٦)، ص ٥٤٢.
(٨٨) عمر أبو ريشة، مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٣، بتاريخ ٢١ آذار ١٩٨٣.
(٨٩) عمر أبو ريشة، مذكراته في مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٢٢٦ بتاريخ ١١ نيسان ١٩٨٣.
(٩٠) أحمد احمد بدوي، أسس النقد الأدبي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة (مصر ـ ١٩٦٠)، ص ٥٣٣.
(٩١) علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، دار إحياء الكتب العربية (مصر ـ ١٩٥١)، ص ٣٣.
(٩٢) نفس المصدر.
(٩٣) علم الأدب، مصدر سبق ذكره، ص ١٣١، ٢٦٠، ٢٦١، ٣١٥، ٢١٦.

(٩٤) نفس المصدر، ص ٦١.
(٩٥) نفس المصدر، ص ٦٢.
(٩٦) نفس المصدر، ص ١٣٢.
(٩٧) نفس المصدر، ص ٣١٦.
(٩٨) نفس المصدر، ص ٢٢٦.
(٩٩) الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر، دار الجيل (بيروت ـ ١٩٨١)، ج ١، ص١٧٦.
(١٠٠) نفس المصدر، ص ٢١٥.
(١٠١) نفس المصدر، ص ٢٩٦.
(١٠٢) نفس المصدر، ص ٣٠٢.
(١٠٣) نفس المصدر، ص ٣٠٤.
(١٠٤) نفس المصدر، ص ٣٠٥.
(١٠٥) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣.
(١٠٦) نفس المصدر، ص ١٧.
(١٠٧) نفس المصدر، ص ١٩.
(١٠٨) نفس المصدر، ص ٢١.
(١٠٩) نفس المصدر، ص ٢.
(١١٠) نفس المصدر، ص ١٠٢.
(١١١) نفس المصدر، ص ١٠٣.
(١١٢) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧١.
(١١٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (القاهرة ـ ١٩٤٥)، ج١، ص ٧٥.
(١١٤) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٩.
(١١٥) نفس المصدر.
(١١٦) الوساطة، مصدر سبق ذكره، ص٦٤.
(١١٧) الصولي، أخبار أبي تمام، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة ـ ١٩٣٧)، ص١٧٢.
(١١٨) موسوعة المصطلح النقدي، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٢.
(١١٩) مناهج النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥٥.
(١٢٠) الأسس الجمالية، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧٨.
(١٢١) الحيوان، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص ١٢١.
(١٢٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، دار الكتب العلمية (بيروت ـ ١٩٨٤)، ص٧٢، وكلام العسكري هذا منقول عن الجاحظ.
(١٢٣) أبو طالب محمد الأزدي البغدادي، شرح ديوان المتنبي ص٢٥ نقلاً عن تاريخ النقد الأدبي عند العرب للدكتور إحسان عباس ـ مؤسسة الرسالة (بيروت ـ ١٩٧١)، ص٢٩١.
(١٢٤) مناهج النقد الأدبي، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢.
(١٢٥) نفس المصدر، ص ١٩٣.

# التأويلية بين المقدّس والمدنّس

د. عبدالملك مرتاض*

## أولاً: مفهوم التأويليّة

التأويلية مفهوم إجرائي عرف في تقنيات القراءة، وأدوات فهم النص، وآليات إفهامه، وتبيان معانيه منذ العصور الموغلة في القدم، وبالتحديد منذ عصر سقراط (Socrate,470-399 av. J.C.)، وأرسطوطاليس (Aristote,384-322 av.j.c.)[1]... وهو مفهوم يجب أن يندرج ضمن الإجرائية والآلية، لا ضمن المذهبيّة.

وعلى أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فاطلق عليه «الهرمينوطيقا»، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل «التأويلية» مقابلا للمصطلح الغربي القديم. وإنا لا نرى بتعددية هذا المفهوم بالقياس إلى الاستعمالين الاثنين: المصطلح الفلسفي (L'herméneutique)، والمصطلح النقدي (L'interprétation).

وليس الخوض في موضوع التأويلية، كما سبقت الإيماءة إلى ذلك، أمرا جديدا، بل إنه حقل خاض الناس فيه خوضا كثيرا من عهد سقراط إلى عهد هايدجر (Martin Heidegger, 1889-1976)، وغادامير (Hans-George Gadamer)، وبول ريكور (Paul Ricoeur)، وإمبرتو إيكو (Umberto Eco)...

وإنما قد تعود الجدة الى بعض موضوعنا هذا، في المقارنة بين جهود الغربيين في بلورة هذا المفهوم وتطويعه لفهم النصوص على اختلاف أشكالها وأجناسها: من التوراة

* عضو المجلس الإسلامي الأعلى - الجزائر.

إلى النصوص الفلسفية المعقدة، إلى النصوص الشعرية المتاهية الشفافية والجمال، ثم ربط كل ذلك بجهود العلماء المسلمين في تعاملهم مع هذا المفهوم، وخصوصا لدى تأويلهم آيات كثيرة من القرآن العظيم، وأحاديث غير قليلة من نصوص الحديث النبوي الشريف..

وحتى نتماشى مع الترتيب الزمني، وذلك بحكم أن الإغريق سبقوا العرب المسلمين إلى معالجة هذا المفهوم، فإننا نبدأ بالحديث عنه في الثقافة الغربية، قبل أن نتدرج إلى الحديث عنه في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد جاء مصطلح التأويلية (ويطلق عليه بالفرنسية، والألمانية، والإنجليزية، والإيطالية، والإسبانية، تباعاً: Herméneutique, hermeneutik, hermeneutics, ermeneutica من لفظ إغريقي هو: (hermeneuein)[٢]. وهو يعني في لغتهم التأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتأويل ونقد النصوص[٣].

والحق أن هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: «التأويل المقدس»، ثم توسع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأمسى يطبق على تأويل كل ما هو رمزي[٤].



### ثانيا: التأويلية في الثقافة الغربية

ولقد تعامل العلماء والفلاسفة مع هذا المفهوم منذ القدم، خصوصا، لتأويل الأعمال النثرية والشعرية لتعيين مجموعة المسائل المتمحضة للقراءة، وفهم هذه القراءة، كما استعمل لفهم كل الإبداعات الفنية، والحكايات الأسطورية، والأحلام، وأشكال الكتابات الأدبية بعامة[٥].

وكانت الدلالية، أو علم الدلالة (Sémantique) لدى قدماء الإغريق تنهض على مقولتهم الشهيرة: «أن تقول شيئا ما عن شيء ما، فإنما يعني ذلك قول شيء آخر، أي تأويله»[٦].

ويرى بول ريكور (P.Ricoeur) أن التأويلية مادة من العلم تقترب، نسبيا، من السيميائية التي كثيرا ما تستعير عناصرها وذلك حيث تربط النظرية العامة للمعنى بالنظرية العامة للنص[٧]

ومما تتميز به التأويلية في إجراءاتها وهي تؤول النص، أنها تعمد إلى إيراد السياق الاجتماعي/التاريخي، وتحاول بهذا اللعب المعقد استخراج كل المعاني والدلالات المحتملة، أي أنها، ببعض ذلك، تفترض وضعا فلسفيا للمرجعية وتتخذها معيارا للتقويم[٨].

ويرى بيير فيديدا (Pierre Fédida) أن مصطلح التأويل يبدو أنه اغتدى أشد تعقيدا، وأبعد إشكالية منذ أن دخل في حقل التأمل الفلسفي والمعرفي (Epistémologique) المتمحض لعلوم الإنسان. وبعد أن يربط بيير فيديدا، في شيء من العنصرية الفكرية، تطور التأويل بما يطلق عليه: «الإنسان الغربي» (L'homme occidental) يقرر أن فن التأويل، الذي عرف تحت مصطلح «التأويلية» (Herméneutique)، هو في أصله منضو تحت لواء المعرفة لمعنى مخبوء تحت معنى ظاهر تتخذه كلمة الله... وأن الحديث، إذن، عن التأويل إنما يعني افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا، وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة ناقصة[٩].

والحق أن ما جاء به أرسطوطاليس حول التأويل، كما يلاحظ ذلك بول ريكور، والذي لا ينهض على تعددية الدلالات الإشكالية (Significations multivoques) أصبح غير مجزئ لإدراك الأصول المتمحضة لإشكالية عصرية للتأويل[١٠].



ولقد شغلت التأويلية، كما أومأنا الى ذلك في الفقرة السابقة، معظم المفكرين الغربيين في القديم والحديث، ولم تبرح العناية تزداد بهذا المفهوم إلى أن بلغت درجة مثيرة من الرقي والعمق على أيدي مفكرين ألمان مثل ويلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) الذي اجتهد في التمييز بين معنيين كبيرين في قراءة النصوص ومعالجة تحليلها، وهما: التفسير، والتأويل، فخص التفسير بالعلوم الطبيعية، والتأويل بالتاريخ، أي بالعلوم الإنسانية.

ومع ذلك فإن هذا التمييز الذي جاء به ديلتاي لا نعتقد انه يحل المشكلة المنهجية في تحديد التقارب الدلالي بين الإجراءين التفسيري والتأويلي للنصوص، وإلا فهل يعقل أن نلحق القرآن العظيم، مثلا، بالعلوم الطبيعية على حد مذهب هذا الرجل؟ إن عالم الطبيعيات حين يصف الظاهرة في مختبره لا يفسرها حقا، لأنه يتحدث عن مسألة موصوفة ومنظورة ومحسومة بالتجربة والمشاهدة والمعاودة، بمقدار ما يقدم شرحا للموصوفات المرئية حول الظاهرة التي يقيم التجارب عليها... فكأننا نرى التفسير أعظم مما ينهض به العالم الطبيعي، وكأننا ننحو به منحى يقترب من التأويل دون أن يكونه.

وعلى أن التعارض لم يكن في الحقيقة لدى ديلتاي بين التفسير والتأويل على وجه التدقيق، بل كان بين التفسير والفهم (Compréhention). ولم يكن التأويل سوى حالة جزئية من الفهم[١١].

ونحن لا نرى لهذا الكلام الذي يحلل به بول ريكور (Paul Ricoeur) أفكار ويلهلم ديلتاي وجها وجيها، وإلا فكيف يغتدي التأويل مجرد حالة جزئية من الفهم، بينما التأويل يجب ألا يكون إجراء مظاهرا على الفهم فحسب، ولكن على الإفهام أيضا؟ فالتأويل يتدخل حين بلوغ الدرجة العليا من الفهم لمسألة معقدة من أجل تبليغها للآخرين، وليس مجرد حالة جزئية من فهم النص[١٢]. كذلك نحن ننظر إلى الإجراء التأويلي.

ومن الواضح أن «القراءة وتفسير المكتوب هي (كذا) جد بعيدة ومنفصلة عن المؤلف، وعن حالته الذهنية، وعن نواياه ومقاصده وميوله غير المعلنة إلى درجة أن فهم النص يتخذ طابع إنتاج مستقل أكثر شبها بفن الخطيب من سلوك السامع»[١٣].

إن التأويلية تتخذ مكانتها في قراءة النص لصعوبة معرفة مقصدية الكاتب الذي كتب النص، وذلك لما يفصل القارئ عن الكاتب، أو المتلقي عن الباث، مما يجعل من التسلح بالإجراء التأويلي أمرا مفيدا في فهم النص والذهاب بمعانيه إلى أبعد دلالاتها الممكنة...

ويمكن للتأويلية أن تمثل في موقفين اثنين لدى التعامل مع النص بأجناسه المختلفة:

الأول: حين يصطدم القارئ بصعوبة في فهم النص فهما واضحا فيعمد إلى التساؤل عن مقصدية الباث، وإلام كان يرمي؟ وماذا كان يريد من التعبير على هذا النحو، دون النحو الآخر؟... وهذا الفهم القائم على اصطناع إجراء التأويل فهم بسيط، وهو فهم لا يجاوز توضيح سبل العلاقة بين الباث والمتلقي، فهو فهم محدود. وهو الذي كان قد أومأ إليه بول ريكور منذ قليل واعترضنا نحن عليه.

والآخر: حين يود متلقي النص المعقد أن يستحيل هو نفسه إلى باث فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ متلقيه ما فهم هو من النص المبثوث... وهذه الدرجة من الفهم أعلى وأهم، لأنها لا تظل مكتومة في ضمير النفس، ولكنها تبدو للوجود نتاجا جديدا قائما على التناص مع النص المؤول، والبث به إلى متلقين كثر.

فالتأويلية، كما نرى (وهذه المسألة اللطيفة لم يعرض لها أيٌّ ممن تناولوا علاقة

النص بالتأويل، وعلاقة التأويل بالفهم الدقيق للنص: قبلنا فيما نعلم...) ذات غايتين اثنتين: إحداهما بسيطة وتجتزىء بثنائية العلاقة، والأخرى مركبة وتمتد إلى إنشاء شبكة من العلاقات التي تقوم بين النص الأول حال كونه بثا، وبين قارئه الأول حال كونه متلقيا، ثم تفضي العلاقة الثانية إلى إنشاء علاقة ثالثة حين تنتج نصا آخر يتوزع ضمن شبكة من المتلقين تتبث في الزمان والمكان وتتعدد من دون حدود...

ولعل إمبرتو إيكو (Umberto Eco) أن يكون أحد أبرع الذين تناولوا التأويلية بكل التفاصيل الممكنة في كتابه الذي وقفه على هذا الموضوع[١٤].

ومن التدقيقات التي يقررها إيكو حول التأويلية وكيفية استعمالها لدى قراءة النص أنه كثيرا ما يقع النشاط حول تحليل نص في دائرة التأويل السيئ، أو المغلوط للنص، أو يقع الانزلاق إلى استعمال النص لا إلى تأويله[١٥].

ومن الأمور التي ربما تبلور، لأول مرة، حول تقنيات التأويل أن إيكو يميز بين استعمال النص وتأويله، ولكنه، في الوقت ذاته، لا يمانع من الإفادة من الإجراءين معا في فك ألغاز النص، وإضاءة زواياه المظلمة، حيث يزعم أن كل قراءة تنبثق دائما من المزج بين الإجراءين الاثنين معا بحيث يمكن أن نبتدىء باستعمال النص في قراءتنا، وننتهي إلى إنتاج تأويل ناضر وخلاق، والعكس صحيح[١٦].

ومما ينبغي التوقف لديه في معالجة التأويلية إجراء للقراءة: ضرورة تحديد العلاقة بين تأويل النص ومقصدية مؤلفه أو عدم مقصديته... وبمساءلة أخرى: هل يمكن أن نقرأ النص، على وجه الضرورة، على المقصدية التي كتب الكاتب عليها نصه؟ وتحقيق مثل هذه الغاية يتسم بشيء من الاستحالة في كثير من المواقف، وذلك لتباعد ما بين زمني الباث والمتلقي ومكانيهما... من أجل كل ذلك أصبح مباحا للمتلقي أن يتأول قراءة النص، انطلاقا من سياقه ونسقه معا، على النحو الذي يرى هو، لا على النحو الذي كان يراه المؤلف الذي تظل مقصديته في كثير من الأطوار مجهولة لدى المتلقي المؤول على كل حال.

ويمكن لقراءة النص، بالمقاربة التأويلية/الرمزية، أن تنجز على نحوين اثنين:

ـ بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي ضمّنها مؤلف النص فيه.

ـ بالبحث عن اللامحدود في الدلالات التي جهلها المؤلف (والتي أنتجها، احتمالا، المتلقي، ولكن دون أن نعلم ما إذا كان ذلك نتيجة، أو قصورا، عن إدراك مقصدية الناص)[١٧].

وجاء بيرس (Charles Sanders Peirce 1839-1914) فكرس كثيرا من جهوده الفكرية لمسألة التأويل وتأصيل أسسها، فعالج المسألة التأويلية وفصّل فيها القول، انطلاقا من مفهوم السمة (Le signe)، تحت شبكة من المصطلحات المعقدة والمتقاربة مثل: مؤول (Interprétant)، ومؤول جبريّ (Interprétant fatal)، ومؤول نهائي (Interprétant Final)، ومؤول أخير (Interprétant ultime)[18]. ولعل بيرس ببعض ذلك أن يكون قد أسس نظرية المؤولات الحديثة، وفي إطار فلسفة «المُوَاسِم» (باصطلاحنا)، (السميوزة: La sé-miosis باصطلاح غيرنا)[19] اللامحدود في تأسيسات بيرس، فإن:

١. كل تعبير يجب أن يؤول بتعبير آخر، وهذا إلى ما لا نهاية.

٢. نشاط التأويل في حد ذاته هو الوسيلة الوحيدة لتحديد مضامين التعبير.

٣. وأثناء هذه السيرورة السيمائية، يتنامى، اجتماعيا، المدلول المقر للتعابير عبر التأويلات التي تخضع لها في الأسيقة المختلفة، والمناسبات التاريخية أيضا.

٤. إن المدلول الكامل للسمة لا يمكن إلا أن يكون تسجيلا تاريخيا للعمل البراقماتي الذي صاحب كلا من بياناته السياقية.

٥. أن تؤول سمة يعني ذلك، من الوجهة المثالية، توقع كل الأسيقة الممكنة حيث يمكن لها أن تدرج. إن منطق التسبيات لدى بيرس يحول الاستحضار الدلالي (Représentation sémantique) لعبارة داخل نص موجود بالقوة «كل عبارة أو لفظة هي جملة أولية (Redi-mentaire)، وكل جملة هي برهان أولي». وبعبارة أخرى، فإن المقوم (Le séméme) هو النص الضمني، بينما النص هو استثمار للمقوم أو توسعته[20].

ونعود إلى أمبرتو إيكو لنتوقف معه حول مسألة طالما أثارت الجدل والخلاف بين محللي النصوص الأدبية، وهي: هل التأويل ينصرف إلى البحث عن مقصدية التأليف (النّاص)، أم إنه ينصرف إلى البحث عن مقصدية المؤلف (Intentio operis) (النص)، أم يسعى التأويل إلى البحث عن إملاء لمقصدية القراءة (استقبال النص)؟

ويحتدم النقاش الكلاسيكي حول الاختلاف بين برنامجين اثنين:

١. هل يجب أن نبحث في النص عما كان المؤلف يريد قوله؟

٢. هل نبحث في النص، ونحن نؤوله، عما يقوله، بمعزل عن مقصديات مؤلفه؟

وإذا سلمنا بالاحتمال الثاني فإن الاعتراض حينئذ سيقع بين:

١. هل يجب البحث في النص عما يقوله هو بالإحالة إلى نسقه السياقي، وبالإحالة

إلى وضع أنساق الدلالة التي يحيل إليها؟

٢. أم هل يجب البحث في النص عما يجده المتلقي فيه بالإحالة إلى أنساق دلالته و/أو بالإحالة إلى رغباته، أو ميوله؟[٢١].

وكل السؤال، إذن، هنا.

لكننا نعتقد أن العناية يجب أن تنصرف إلى الشق الآخر لا إلى الشق الأول من تفريع هذه المسألة، ذاك أمر واضح، وإلا فكيف يمكن الاهتداء إلى مقصدية الناص أو إلى نصه بدقة كاملة مع ما يحمل النص من دلالات غامضة، وانزياحات لغوية لطيفة؟ إذن، فسعي المؤول يجب أن ينصرف إلى قراءة النص بتعويمه في سياقه الاجتماعي والتاريخي، أو بتعويمه في نسقه اللغوي لتقديم قراءة تأويلية انطلاقا من لغته أساسا..

ويكون دور التأويلية في مثل هذا الموقف حاسما، لأنه سيتيح للممارس أن يقدم قراءة مفتوحة بحيث لا تدعي نهائية الموقف، ولا نهائية الحكم من وجهة... بينما لو وقعت قراءة النص خارج إطار التأويلية لاضطرت إلى التورط تحت طائلتي المكابرة والعناد، وإلى التمسك بالرأي الواحد، وإلى ادعاء معرفة مقصدية النص المقروء بدقة... وذلك أمر لا يمكن التسليم به.

إن التأويلية من حيث هي إجراء معرفي يتخذ للكشف عن مدافن النص وإبراز خفاياه لا تدعي، على الرغم من ذلك، أنها قادرة على فهم النص الفهم الدقيق الصحيح، وإنما هي تسعى. تلك غايتها المرسومة. إلى تقديم قراءة مفتوحة، أي أنها تقترح قراءة واحدة من بين قراءات أخريات يمكن أن يقرأ بها النص المعروض للتحليل.

ونحن لا نرى هذه المواصفة ضعفا في هذه الإجرائية بمقدار ما نراها قوة، فهي تخدم النص والناص والقارىء جميعا. سيخرج كل طرف ظافرا أو راضيا من هذا السعي دون أن يحس بالمضاضة أو الغبن. فالكاتب حين يلقي بالنص إلى القراء يفقد حيازته الأدبية عليه، فيصبح ملكا مشاعا بينهم يتصرفون فيه كيف يشاءون، ويفهمونه على النحو الذي يشاءون، انطلاقا إما من سياقه، وإمّا من نسقه. بينما القارئ لا أحد يثربه إذا تبين أنه أخطأ سبيله إلى القراءة المثلى، أو القريبة من ذلك على الأقل، لأنه كان قد سعى إلى فهم النص بناء على معطيات ثقافية وتاريخية وجمالية تذرّع بها حين أقبل على قراءة النص، بينما القراءة التي يمكن وصفها، بغير حق، بالصارمة، قد تلقى سبيلها إلى مقاصد النص، ولكن من يسلم لها بذلك؟ إن أي قراءة غير تأويلية تكون قراءة مغلقة، وهي القراءة التي يمكن وصفها بالمستحيلة.

وهناك مسألة أخرى رأينا أن إمبرتو إيكو قد تفرد بها، فيما وقع لنا من مصادر حول هذا الموضوع، وهي ضرورة التمييز بين استعمال النص وتأويله، وكأن استعمال النص يحمل شيئا من الهجنة بالقياس إلى تأويل النص، وكأن استعمال النص يسرح صاحبه في كل واد، ويتخذ لنفسه من حرية المبادرة ما يتخذ، ويدعي للنص المقروء غير ما فيه، ويحاول تقويله ما لم يقل، فيكون أجرأ ما يكون في التعليق على النص أو تحليله ابتغاء فهمه أولا، ثم إفهامه آخرا. وكثيرا ما يقع النشاط حول تحليل نص في دائرة التأويل السيئ، أو المغلوط للنص، أو أنه ينزلق إلى استعمال النص لا إلى تأويله[٢٢].

ويزعم إمبرتو إيكو أنه يمكن لمن يمارس القراءة التأويلية أن يبتدىء مستعملا للنص، وينتهي مؤولا له، ويزعم أن استعمال النص لا يعني أنه أدنى درجة من تأويله.

ونحن نعتقد أن استعمال النص يُشْتَمُّ منه رائحة الهجنة، وكأنه منزلة أدنى من تأويله. وكأن استعمال النص، كما سبقت الإيماءة إلى بعض ذلك، جرأة على قراءة النص كيفما اتفق، وربما تكون قراءته بعيدة جدا عن مقصديته التي إن لا يتفق المحللون على قواعدها ومكامنها ومعالمها. وتظل خاضعة بكل أسف للذوق وطبيعة الثقافة لدى المحلل قبل كل شيء. فإن ذلك لا يعني غياب الحد الأدنى من «العرف» الأدبي الذي يسعى إلى المثول في هيئة نظرية للتأويل تسمح بتحديد المعالم الكبرى لمقصدية النص، وهو أمر سكت عنه إمبرتو إيكو فيما نعتقد... وإلا فهل يمكن قراءة معلقة امرىء القيس في إطار المقصدية السياسية أو الأيديولوجية؟ ويقلب السؤال: فهل يمكن قراءة شعر عمران بن حطان في إطار مقصدية شعر امرىء القيس، أو شعر حسان بن ثابت في إطار مقصدية عمر بن أبي ربيعة؟...

إن مقصدية النص ترتسم للمتلقي، أول المؤول هنا، من خلال المضمون المتناول، والزمن الذي قيل فيه النص، والبيئة التي غرس فيها، والخلفية الثقافية التي أنتجته...

وإذن، فإنّا نحسب أن استعمال النص هو ضرب من الخروج عن الإطار السليم، بينما تأويل النص هو النهوض بالحد الأدنى للوقوع على مقصدية النص المقروء. ربما لا يجاوز التأويل الخط الأحمر للمقصدية، في حين أن الاستعمال قد يجاوز هذا الخط ويتيه في مجاهل سحيقة لا صلة لها بسياق النص ولا بنسقه.

## ثالثا: التأويلية في الثقافة العربية الإسلامية

جاء لفظ التأويل من مادة (أ و ل) التي تعني في اللغة العربية الرجوع، ومنه نص

الحديث الشريف: «من صام الدهر: فلا صام ولا آل»[٢٣].

ويزعم أبوالعباس أحمد بن يحيى أن «التأويل والمعنى والتفسير واحد»[٢٤]، وهو أمر عزيز علينا أن نوافق عليه، لأن إدراج هذه المفاهيم الثلاثة تحت دلالة واحدة لا يعني شيئا ذا بال، لأن المعنى يتمحض غالبا إلى جزئية الدلالة المتمحضة للفظ بعينه، بينما التفسير إنما يتمحض في الثقافة العربية الإسلامية إلى الإجراء الذي يعمد إلى قراءة القرآن العظيم ابتغاء إفهامه إلى الناس وتبسيط نصه لعوام القراء (وذلك على الرغم من أن المفكر الألماني ديلتاي كان يزعم أن التفسير يتمحض لتفسير الظواهر عند علماء الطبيعة، وهو رأي كنا دفعناه)، في حين أن التأويل علم قائم بذاته لدى المسلمين، ويعرفه بعضهم بقوله: «التأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل: لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[٢٥].

وعرفه الليث فقال: «التأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»[٢٦].

وحاول أبوهلال العسكري التمييز بين معنيي التفسير والتأويل فذهب إلى «أن التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام (...). وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة، ومنه تأويل المتشابه (...) وقال تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) ولم يقل: تفسيره، لأنه أراد ما يؤول من المتشابه إلى المحكم»[٢٧].

ولم يقرر الزمخشري إلا بعض هذا المعني حين ذهب إلى أنه يقال: «أول القرآن وتأوله، وهذا متأول حسن: لطيف التأويل جدا»[٢٨]. ثم يستشهد ببيتين من الشعر يعزوان إلى عبدالله بن رواحة، البيت الشاهد منهما:

نحن ضربناكم على تنزيله    فاليوم نضربكم على تأويله

ومن خلال النقول التي أتينا بها من أمهات اللغة ومعاجمها يمكن أن نستنبط:

١. إن اشتقاق التأويل جاء من الأول، أي من الرجوع، أي من الأصل الأول الذي يمكن العود والإحالة إليه. ومن ذلك قول الرسول الكريم عليه الصلاة والتسليم: «من صام الدهر فلا صام، ولا آل»: أي لا رجع إلى خير، فكأن المعنى رجوع إلى أصل الشيء الأول.

٢. ثم جاء التأول والتأويل من باب التوسع في الذهاب في أصل الشيء الأول كل

مذهب بشروط مخصوصة. والقرآن العظيم هو الذي جاء بالدلالة التأويلية بمعنى علم التدبر والتفكر والاجتهاد في تفسير الآيات المتشابهات وتأويلها، وتبيان الوجه المحتمل فيها.

٣- إن بعض اللغويين (ومنهم الليث) يتوسعون في معنى التأويل فيجعلونه مجرد تفسير، أو إظهار لمعنى غامض في الكلام، وهو مذهب يجب أن يحمل محمل التعريفات المعجمية، لا محمل الدلالة الاصطلاحية التي تحيل إلى مفهوم معرفي يتحصحص ضمن لغة علماء الأصول، وعلماء التفسير المسلمين.

ويبدو أن الأصل في التأويلية الإسلامية مصدران اثنان عظيمان: القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف. وإذا كان هناك آيات كريمة كثيرة ورد فيها لفظ «التأويل»، في أبنية مختلفة، فإن آية آل عمران ربما تكون هي الآية التي يدور عليها الأصل في معنى التأويلية في الثقافة الإسلامية بعامة، وفي ثقافة تأويل القرآن بخاصة، وهي قوله تعالى:

(هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب)[٢٩].



ولعل من أحسن ما فسرت به هذه الآية الكريمة أن الله تعالى حين أنزل القرآن العظيم «أنزله آيات محكمات هن أم الكتاب لا تشابه فيه، فهو مفهوم معلوم، وأنزل آيات آخر متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلا الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها، وتكلم فيها من تكلم على ما أداه الاجتهاد إليه»[٣٠].

ويعلل الزمخشري وجود التأويل الذي كان من أجل تأويل الآيات المتشابهات وردها إلى المحكمات بأن الله تبارك وتعالى لو أنزل القرآن «كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق، والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على

سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره: فتح الله عليه، وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده، وقوة في إيقانه»[31].

وهذا النص الذي كتبه الزمخشري عن التأويل لدى تفسيره آية آل عمران، وخصوصا قوله تعالى: (هن أم الكتاب) هو أول نص نعثر نحن عليه في آداب التأويل الإسلامي للنص القرآني الكريم، ويتميز هذا بحسن تعليل المتشابه في القرآن بالقياس إلى المحكم من وجهة، كما يتميز بتبيان مزايا التأويل، وفضائل العقل، ومكارم التفكير من وجهة أخرى.

فالأولى: إن القرآن لو نزل كله محكما، من منظور الزمخشري على الأقل، لزهد الناس في استعمال الفكر، ولعزفوا عن إتعاب القرائح. وذلك لسهولة المأخذ، ويسر المأتى.

والثانية: إن النتيجة الأولى تفضي إلى النتيجة الثانية، وهي تلك الماثلة في تعطيل الطريق المفضي إلى معرفة الله تعالى وتوحيده.

والثالثة: إن المتشابه من القرآن جاء ضربا من الابتلاء والاختبار للتمييز بين الثابت على الحق، والمتحصحص في نور الإيمان، والمرتاب فيهما.

والأخرى: إن من فوائد المتشابه من القرآن الذي أفضى إلى تأسيس علم جديد من علوم القرآن انطلاقا من توجيه آية آل عمران، انه يمكن العلماء المسلمين الراسخين في العلم من تقادح العلماء وتحاورهم، ويفتح الطريق أمام اجتهاداتهم في فهم النص القرآني الذي أذن الله لهم وحدهم (هناك من وقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله. والراسخون في العلم...) [ولكن أكثر القراء على عدم الوقف على قوله تعالى: (إلا الله) لترك الباب مفتوحا للعلماء لتأويل المتشابه من القرآن..])، بعد أن يقبلوا على تأويله، وتبيان الوجه في معانيه.

إن في الثقافة الإسلامية إجراء جاء بتوجيه من القرآن، إذن، لحض العلماء المسلمين على التفكير، وعلى السعي إلى تأسيس آداب رصينة لقراءة النص القرآني تعوّل في أسسها المعرفية على التعمق في العلم، وعلى التبحر في معضلاته إلى درجة بلوغ الرسوخ، أو شيء من الرسوخ فيه، على الأقل. وببعض ذلك يستبين لنا أن التأويلية إجراء منبثق من صميم الثقافة الإسلامية وآدابها، وأن الناس حين يُعْنَون، على عهدنا هذا، بالتأويل فيوسّمونه إلى قراءة النصوص الدينية - الأدبية. وفهمها، فإنه لا ينبغي، مع ذلك، الذهابُ بالأوهام إلى نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم فقط، بل لعل من

الأمثل الانطلاق من أصول ثقافتنا، وأسس معرفتنا في الإفادة من هذه المسألة في قراءة النص...

حقا إن المعرفة تراث مشترك بين جميع الأمم، وأن الحكمة ضالة المؤمن ينشدها أنّى وجدها، ولكن ليس على حساب طمس معرفة أخرى أو إنكارها: إما مكابرة وعنادا، وإما جهلا واحتقارا.

ومن الآيات على إجرائية التأويل في الآداب الإسلامية أن مصطلح «التأويل» من مشمولات عنوان تفسير الزمخشري، مما يبرهن على أن العلماء المسلمين، كلهم أو بعضهم، كانوا يتعاملون مع مفهوم التأويل بوعي معرفي كامل.

وأما المصدر الثاني لتأسيس علم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية فهو حديث النبي صلى الله عليه وسلم لدى دعائه لعبدالله بن العباس رضي الله عنهما: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»[٣٢].

إنا نلاحظ أن نص هذا الحديث الشريف يميز بين أمرين اثنين مختلفين: أحدهما الفقه. تحت قوله: «فقهه في الدين». الذي هو مخصوص لدى علماء الأصول «بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»[٣٣]، وأحدهما الآخر التأويل. تحت قوله: «وعلمه التأويل». الذي من بين التعريفات التي عرف بها هذا المفهوم في الكتابات الإسلامية النظرية: أنه «استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة»[٣٤]. فنص الحديث النبوي تأسيس لعلمين مختلفين في الماهية، متفقين في الغاية التي هي المعرفة بأصول الشريعة، والتبحر فيها، فالفقه والتأويل كلاهما ضروري لقيام معرفة إسلامية متعمقة شاملة بعلوم الدين: أحدهما ينهض على استنباط الأحكام وفهمها، وأحدهما الآخر ينهض على تأويل النصوص العويصة وإعمال النظر فيها، وإبداء الرأي حولها وفق شروط الرسوخ في العلم.

ونلاحظ هنا كيف وقع توزيع اللغة على المعنيين المختلفين: الفقه الذي تقع به الفقاهة لمسائل الشريعة الإسلامية من خلال استعمال الذاكرة، وذلك بحفظ النصوص التي تقرر المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات، بينما التأويل ينهض على استعمال العقل القائم على مرجعيات وأسيقة دينية في تناول المعضلات المبحوث في تأويلها، وعلى القدرة على التأمل، وعلى التمكن من المقارنة بين الوقائع، وعلى البراعة في حسن تخريج النصوص واستنباط الأحكام... فكأن الفقه ينهض على الحفظ والتعويل على مخزونات الذاكرة من النصوص الفقهية المدونة في بطون الأسفار، في حين أن التأويل يقوم على التبْحر

في العلم، وعلى الاستنباط الذكي، وعلى التسامي في إعمال الفكر إلى أعلى الدرجات الممكنة، وذلك من أجل استنباط القضايا العويصة من بعضها بعض من أجل إدراك مأتى النص بتأويله فهما وإفهاما، أي بتوجيهه إلى نحو مقصديته الأولى، ما أمكن ذلك...

### نموذج من متاولات العلماء المسلمين من القرآن

يخضع النشاط التأويلي في الكتابات الإسلامية غالبا للاختلاف المذهبي القائم على اختلاف المنطلق الفكري العائد بدوره إلى اختلاف في مناهج الاجتهاد، أو إلى اختلاف في تأويل مصادر الشريعة الإسلامية (وكثيرا ما يعود ذلك إلى اختلاف في الفهم اللغوي لبعض الآيات القرآنية او الأحاديث النبوية، مثل اختلاف الفقهاء في تأويل قوله تعالى «وامسحوا برؤوسكم»[٣٥]. «فقد أخذ مالك بالاحتياط فأوجب الاستيعاب، أو أكثره على اختلاف في الرواية، وأخذ الشافعي باليقين فأوجب أقل ما يقع عليه اسم المسح، وأخذ أبوحنيفة ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روي أنه مسح على ناصيته»[٣٦]، او في نتائجه الموجهة توجيها مذهبيا. فالمعتزلي، مثلا، كثيرا ما ينظر إلى الأمور غير النظرة التي ينظر بها السني إليها، وهلم جرا...



بينما يتخذ التأويل وجها آخر قائما على اختلاف الرؤية الروحية إلى الأشياء، فأهل التصوّف، مثلاً، كثيراً ما يذهبون في تأويل الأحاديث النبوية، والآيات القرآنية تأويلا يخضعونه لرؤيتهم الروحية، الخاصة: إلى الأشياء، والكون، والله...

وكثيراً ما يفضي مثل هذا الاختلاف في الانتماء المذهبي، داخل الإسلام، إلى تأويل الآيات غير المحكمة تأويلاً يضطرب في كل مضطرب، وخصوصا المعتزلة الذين لا يترددون في تأويل الآيات على نحو ما يتلاءم مع مذهبهم، في شيء كثير من الجرأة، وفي تصورات كثيراً ما تنهض على العقل، في تأويل النقل، وكأنهم يستعملون النص القرآني لما يودون التوصل إليه من أحكام واستنتاجات، ولا يؤولونه، في حين أن أهل الفكر الصوفي يستعملون النصر لطريقتهم، أو على طريقتهم الخاصة، ولكنهم لا يقيمونه على إعمال العقل، ولكن على إعمال البصيرة، فيخضعونه للرؤية الروحية المضببة...

ونريد أن نتوقف لدى ما يعرف لدى العلماء المسلمين تحت مصطلح «الرؤية»، أي رؤية الله تبارك وتعالى، فقد «ذهب جمهور أهل السنة، والمرجئة، وضرار بن عمرو من المعتزلة، وعامة أهل الفكر الصوفي مثل أبي بكر محي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ) إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة، ولا يرى في الدنيا أصلا»[٣٧]. وحجتهم على ذلك آيتا

سورة القيامة: «وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة»[٣٨]، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي أثبتت وقوع الرؤية...

بينما «ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يُرى في الآخرة أيضاً»[٣٩].

وحجة أهل السنة، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت حول توكيد الرؤية... آيتا القيامة. غير أن أهل السنة، هم أيضا، يرون أن الله تعالى «يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول: الحاسة السادسة، وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً. هذا ما لا شك فيه، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله، وترى بها كالتي وضعت في الدنيا، بالقلب، وكالتي وضعها الله عز وجل في أذن موسى صلى الله عليه وسلم حتى شاهد الله وسمعه مكلما له»[٤٠]. ذلك هو تأويل أبي محمد بن حزم الظاهري لمسألة الرؤية التي لا يمكن أن تتم، لديه ولدى أصحابه، بحاسة العين المجردة (وهنا يقع الاقتراب من مذهب المعتزلة)، ولكن بما يمكن أن يطلق عليه الحاسة السادسة التي يمكن أن تشابه تلك الحاسة التي وضعها الله تعالى في مسمع موسى ليتلقى بها كلام الله صوتا...

بينما «احتجت المعتزلة بقول الله عز وجل (لا تدركه الأبصار)[٤١] في عدم جواز الرؤية، ولكن أهل السنة يرون أن لا حجة في هذا المذهب، وأن تأويل المعتزلة لدلالة الإدراك لا يخلو من مغالطة، ذلك بأن الإدراك عند السنيين في اللغة «زائد على النظر والرؤية (...) فالإدراك منفي عن الله تعالى، على كل حال، في الدنيا والآخرة...»[٤٢].

ويميز أهل السنة بين الإدراك والرؤية، ويستدلون على ذلك من تأويل قوله تعالى: (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى: إنا لمدركون)[٤٣]، إذ الرؤية في هذه الآية غير الإدراك.

وبينما يتكلف المعتزلة تأويل قوله تعالى (إلى ربها ناظرة)، فيزعم منهم أبو علي محمد بن عبدالوهاب الحبائي «أن»إلى» في هذه الآية ليست حرف جر، ولكنها اسم، وهي واحدة الآلاء، وهي النعم، فهي في موضع مفعول، ومعناه: نعم ربها منتظرة، قال أبو محمد (بن حزم الظاهري): وهذا بعيد لوجهين: أحدهما أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهي النعمة. والنعمة نعمة. فإذا حصلت لها النعمة فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها، وإنما ينتظر مالم يقع بعد. والثاني تواتر الأخبار عن النبي

صلى الله عليه وسلم ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية، لا ما تأوله المتأولون(...).

قال أبو محمد (بن حزم): وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله...[٤٤].

وبينما يرى الزمخشري أن من الآيات المتشابهات قوله تعالى: «لا تدركه الأبصار»، «إلى ربها ناظرة» التي يتمحل الشيخ في تأويلها تمحلا غريبا يقول في بعضه: «(...) فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي: تريد معنى التوقع والرجاء»[٤٥].

ويتوقف ابن كثير لدى تأويل آية الرؤية طويلا، فيورد أحاديث نبوية صحيحة، ثم يقرر بعد كل ذلك: «وهذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام، وهداة الأنام، ومن تأول ذلك بأن المراد بـ «إلى» مفرد الآلاء وهي النعم (...) فقد أبعد هذا القائل النجعة، وأبطل فيما ذهب إليه، وأين هو من قوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)؟ قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما حجب الفجار إلا وقد علم أن الأبرار يرونه عز وجل، ثم تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما دل عليه سياق الآية الكريمة وهي قوله تعالى (إلى ربها ناظرة)[٤٦].

ويتساءل ابن حزم في حيرة من أمر المعتزلة حول عدم تجويزهم الرؤية فيقول: «وقد وافقنا المعتزلة على أنه لا عالم عندنا إلا بضمير، وأنه لا فعال إلا بمعاناة، ولا رحيم إلا برقة قلب، ثم أجمعوا معنا على أن الله تعالى عالم بكل ما يكون بلا ضمير، وأنه عز وجل فعال بلا معاناة، ورحيم بلا رقة، فأي فرق بين تجويزهم ما ذكرنا، وبين تجويزهم رؤية ونظراً بغير القوة المعهودة لولا الخذلان، ومخالفة القرآن والسنن، نعوذ بالله من ذلك؟»[٤٧].

على حين أن المفكرين من المتصوفة يتساهلون في إثبات نعيم الرؤية فلا يتحرجون في إثباتها في الموقف، على ما يعلمون من إنكار جمهور الفقهاء والمتكلمين المسلمين لهذه الرؤية، وأنها، كما يقرر ذلك القاضي أبو بكر بن العربي: «لا تكون إلا للمؤمنين في الجنة، وأن ما جاء من الرؤية في الموقف إنما هو على سبيل الامتحان والاختبار»[٤٨].

ولكن الشيخ محي الدين بن عربي يرد على رأي أبي بكر بن العربي قائلا: «والذي

نعتقده، ثبوت الرؤية ونعيمها للمؤمنين في الموقف، على ما صح في الحديث، وذلك صريح في قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة»[٤٩].

وكذلك وقع خلاف واسع حول تأويل آية الرؤية بين أهل السنة والمرجئة، وأهل الاعتزال، والمجسمة، وأهل الروحيات من المتصوفة، وبعض من لا انتماء له إلى أي فرقة إسلامية. فرأي أهل السنة:

١ـ أن الله تبارك وتعالى يرى في الآخرة، ولكن بقوة يهبها الله للأتقياء الصالحين من عباده فتكون بمثابة الحاسة السادسة، وحجتهم في ذلك من الكتاب والسنة:

أـ فأما من الكتاب فهو قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة): (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (حكاية عن الفجار).

ب ـ وأما من السنة فقد وردت أحاديث في وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين كما ورد في صحيح البخاري: «إنكم سترون ربكم عيانا»، وكما ورد في الصحيحين عن جرير قال: نظر رسول الله صلي الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر فقال: «إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر...»[٥٠].

كما ورد في نص حديث آخر في الصحيحين حول ثبوت الرؤية: «(...) وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى الله عز وجل إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»[٥١].

وهناك أحاديث أخرى تثبت رؤية المؤمن لله تعالى في الجنة أوردها ابن كثير[٥٢]...

ولكنه لا يرى لا في الدنيا، ولا في الموقف (يوم الحشر)، وإنما يراه المؤمنون في إطار النعيم المقيم في الجنة.

٢ـ بينما يرى المعتزلة عدم جواز رؤية الله تعالى، وكأنهم ببعض ذلك يتخوفون من التجسيم، فاضطروا إلى تأويل قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة) تأويلا لا يليق بمقامهم الفكري في علم الكلام، وقوة استنباطهم الأحكام من النصوص، زاعمين أن «إلى» في قوله تعالى: (إلى ربها) لا تعدو كونها مفرد «آلاء» بمعنى: نعم،وهو تأويل غريب عجيب،وهو غريب لأنه يجرؤ على تحريف الآية عن دلالتها الواضحة، فيجعلها آية متشابهة على الرغم من ظاهر الدلالة، ويؤولها ذلك التأويل الذي لا يخلو من تمحل مذهبي يبلغ باللغة العربية إلى حد العي والعجمة، وبدلالتها المشرقة إلى درجة الإلغاز، فتتحول دلالة «إلى» الحرف، إلى دلالة «إلى» الاسم (وهو قول أبي علّي محمد بن عبدالوهاب الحبائي، والزمخشري أيضا)، وأنها

تصبح اسماً منصوباً مفعولاً لـ «ناظرة» لإخراج الآية عن سياقها الحقيقي إلى سياقها المجازي، بل من سياقها الإحكامي، إلى سياق المتشابه، ولم يلتفت الزمخشري لدى تفسير هذه الآية إلى أي وجه آخر من التأويل، ولا إلى أي قول آخر في تفسير هذه الآية، من الأقاويل، بل ولا إلى أي حديث من الأحاديث النبوية الصحيحة التي وردت في مسألة ثبوت الرؤية للمؤمن المنعم في الآخرة، وكأن الشيخ الجليل كان يفسر القرآن تفسيراً معتزليا صرفاً، وكأن الاعتزال، في هذه الحال، ينافي كل ما تجيء به السنة، ويؤول القرآن تأويلا متمحّلا متكلفا فيحرف المسار الدلالي للغة ويجعل هذه الدلالة تتصرف إلى أي معنى لا تشاؤه هي، وإنما تشاؤه المذهبية الاعتزالية... لقد استبد الشيخ برأيه ورأي أصحابه وحدهم في تأويل آية الرؤية فتطرف وشذ، وكأن كل علماء الأمة جهال بالعربية، وعاجزون عن فهم دلالة الألفاظ فيها، وكأنهم كلهم قاصرون عن تأويل الأثر الشريف، وفهم الوجه، في قراءة النص الصحيح، فذهب هو، متأثرا برأي الحبائي، في تأويل حرف الجر، إلى أن «إلى» وارد بمعنى «نعم»، ضمناً، قائلاً: «وهذا معنى تقديم المفعول»[٥٣].

وأشهد، أنني لم أحس بوقوع الزمخشري في حرج بلغ درجة الاضطراب الشديد مما يقول، مثلما أحسست به في تأويله هذه الآية ... مع أن معنى الآيتين باد لكل من له أدنى إلمام باللغة، وطرائق أساليبها التعبيرية، والزمخشري شيخ جليل مشهود له بالتفوق في ذلك، فما حمله ـ لولا الضيق الذي تفرضه النزعة المذهبية على المفكر فيتمحل ـ على ذلك؟ فإنما المقصود، والله أعلم، بعد نزع التقديم والإيقاع، أن كل الوجوه الناضرة المكرّمة المنعمة تنظر يوم القيامة إلى ربها. وكل تأويل يخرج عن هذا الوجه لا يعدو أن يكون تمحلا وتكلفا، ومكابرة وعناداً.

ولا نعتقد أن الزجّاج أقل فهما للعربية من علماء المعتزلة حين أول قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة) بأنها «نضرت بنعيم الجنة، والنظر إلى ربها عز وجل»[٥٤].

٣ـ في حين أن أهل التصوف، هم أيضا، يؤولون القرآن على ظاهر نصه، ويعززون ذلك بنصوص الحديث النبوي الواردة في ثبوت الرؤية، ولكنهم يتساهلون في أمر هذه الرؤية فيتعجلون وقوعها في الموقف، وقبل دخول المؤمنين الجنة. ويذهبون إلى أن هذه الرؤية نفسها درجات، وأنها تختلف من مؤمن إلى آخر بناء على درجة إيمانه، وعلى زاده من فعل الخير في الدنيا[٥٥].

٤- بينما «ذهبت المجسّمة إلى أن الله تعالى يُرى في الدنيا والآخرة»[٥٦]. وهو مذهب لا يوافق عليه أهل السنة ولا المعتزلة ولا المرجئة، ويصفه ابن حزم الظاهري بالفساد[٥٧].

## الهوامش والمراجع

(١) Cf.Bernard Dupy, Hermeneutique,in encyclopaedia uni-versalis, T.9,p.262-265.

(٢) Petit Larousse en couleur, Hermeneutique.

(٣) Cf.B. Dupy, op.cit.

(٤) Andre Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Hermeneutique.
ومن غريب الأمر أن جميل صليبا أهمل ذكر هذا المصطلح من معجمه، وذلك على الرغم من أنه سار فيه على ترتيب معجم لالاند.

(٥) Ibid.

(٦) Id.

(٧) Cf.paul Ricoeur,in Greimas et Courtes, Slmiotique, dictionnaire raisonne de La théorie du langage, Herméneutique.

(٨) Id.

(٩) Cf. pierre Fédida, Inter poétation, in encyclopaedia uni-versalis, t.X, p.49.

(١٠) Id.

(١١) Paul Ricoeur, Qu. est-ce que le texte, in Hermeneutik und dialktik,1970 ترجمة منصف عبدالحق، في: العرب والفكر العالمي، بيروت، ع.٣، ١٩٨٨، ص٤٠.

(١٢) نعترف للقارئ بقلة حيلتنا ونحن نناقش هذه المسألة لأننا لم نوفق إلى الاطلاع على نص ريكور في أصله، وإنما أخذنا منه عن طريق ترجمة الأستاذ عبدالحق...

(١٣) هانس - جورج غادامير، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا من كتاب «فن الفهم» (L'art de comprendre)، في العرب والفكر العالمي، ع. 5.

(١٤) يراجع كتابه المترجم من الإيطالية إلى الفرنسية بعنوان: "Les Limites de l'interpretation" والذي ترجمته مريم بوزاهر، باريس ١٩٩٢.

(١٥) Cf.U.Eco,Les limites de L'interprétation,P.46-47.

(١٦) Lbid.

(١٧) Id.,p.30-31

(١٨) Cf.David Savan, La Séméiotique de charles S.Peirce, in Langages, Larousse, Paris, Juin 1980, N°58.
وراجع هذه المقالة مترجمة بقلمنا في علامات، جدة، ع.4، ١٩٩٢.

(١٩) لقد دأب النقاد العرب المعاصرون على إطلاق مصطلح «السميوزة» (وربما كتبوه: «السيميوزة» فجمعوا بين ساكنين اثنين) على ما يطلق عليه السيميائيون الغربيون Sémiosis. ولعلنا نكون نحن أول من عرّب هذا المصطلح بناء على الخلفية المعرفية الأصلية في الثقافة الغربية، إذ تعني (La sémiosis) شبكة العلاقات الرابطة بين ثلاثة أطراف: السمة، وموضوعها، ومؤولها (Le signe, son objet et son interprétant). ولقد اقترحنا «المواسم» على أساس أنه مفهوم قادر على المشاركة، بل البلورة والربط بين هذه الأطراف الثلاثة التي تكوّن هذا النظام السيميائي.

(٢٠). Cf.peirce,in U.Eco,Op. Cit., P.299-300
(٢١). Ibid., 29-30
(٢٢). Id., p.46-47
(٢٣) ابن منظور، لسان العرب، أول.

ذلك، ويوجد هذا الحديث في كتاب النهاية لابن الأثير، وهو معجم لغوي خاص بمفردات الأحاديث النبوية، وورد في كتب الأحاديث المعتمدة بنص: «من صام الدهر فلا صام ولا أفطر» (شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الصيام، ج١٠، ص ١٥٧، وقال: خرّجه ابن ماجه، وابن حبان، وسنده جيد).

(٢٤) م.س.
(٢٥) م.س.
(٢٦) م.س.
(٢٧) أبو هلال السكري، الفروق في اللغة، ٤٨ ـ ٤٩.
(٢٨) الزمخشري، أساس البلاغة، أول.
(٢٩) سورة آل عمران، الآية ٧.
(٣٠) م.س.
(٣١) الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، 338.1.
(٣٢) ابن منظور، لسان العرب، أول. واستشهد ابن منظور بنص هذا الحديث في مادة أخرى باختلاف في الصياغة تحت نص: «اللهم علّمه الدين، وفقّهه في التأويل» (فقه). وقد أورد الجاحظ، لدى بعض حديثه عن علم ابن عباس الغزير، ومعرفته المتبحرة، وأنه حَبْر الأمة، نص هذا الحديث بالرواية الأولى التي جاء بها ابن منظور. انظر الجاحظ، البيان والتبيين، 316.1.



وورد هذا الحديث في صحيح البخاري، كتاب الوضوء (الباب العاشر)، وصحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، حديث رقم ١٣٨، كما ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل، قال: حدثنا يحيى بن آدم، حدثنا زهير، عن عبدالله بن خثيم، قال: أخبرني سعيد بن جبير أنه سمع ابن عباس يقول: وضع رسول الله (ص) يده بين كتفي، أو قال: على منكبيّ، فقال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل».

(٣٣) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام، في أصول الأحكام، 8.1.
(٣٤) أبو هلال العسكري م.س.، 49.
(٣٥) سورة المائدة، الآية ٦.
(٣٦) الزمخشري، م.س.، 610.1، هذا ويقدّر الفقهاء مساحة النّاصية بربع الرأس.
(٣٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 2.3.
(٣٨) القيامة، الآيتان: ٢٢ ، ٢٣.
(٣٩) ابن حزم، م.س.
(٤٠) م.س.
(٤١) م.س.
(٤٢) م.س.، 2.3-3.
(٤٣) سورة الشعراء، الآية: 442 - 61. ابن حزم الظاهري، م.س.، ص٣.
(٤٤) الزمخشري، م.س، 662.4.

(٤٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 172-171.7.
(٤٦) ابن حزم، م.س.، 4.3.
(٤٧) أبو بكر بن العربي (المتوفى عام ٥٤٣ هـ) الأحوذي، في محي الدين بن عربي، رد المتشابه إلى المحكم، من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ص ١١٩. (مراجعة عبدالرحمن حسن محمود، عالم الفكر، الغورية، القاهرة، ١٣٦٨ هـ).
(٤٨) م.س.
(٤٩) ابن كثير، م.س.، 171-170.7.
(٥٠) م.س.
(٥١) م.س.
(٥٢) الزمخشري، م.س.4.
(٥٣) الزجاج، في ابن منظور، م.س. (نضر).
(٥٤) محي الدين بن عربي، م.س.، ص ١١٨.
(٥٥) م.س.
(٥٦) ابن حزم، م.س.، 6.3.
(٥٧) م.س.، 2.3.

# جحا وفن الحيلة والسخرية

## في المسرح المغربي المعاصر

### من المسرح الشعبي عند الطيب العلج إلى الضحك المركب عند عبدالكريم برشيد

د. عبدالرحمن بن زيدان*

● لماذا اللجوء إلى «الحيل» الجحوية لكتابة النص المسرحي المغربي؟

يعد المأثور الجحوي من الروافد المهمة التي مثلت الخلفية الثقافية والقناع المجازي للكتابة المسرحية في المغرب حيث نوّع به المسرحيون المغاربة دلالات التوظيف للمأثور الجحوي بنوادره وغرائبه وقصصه التي صاغتها المخيلة العربية فأبدعوا فيه حين أعطوا الدلالات الممكنة والمستحيلة لكل مصادرها المعرفية والتاريخية والاجتماعية والفنية لهذا المأثور الذي صار به المجتمع الشعبي يخزن في وعيه ولا وعيه ما يقدمه الحاكي الشعبي وسارده من قصص في شكل فرجات تلقائية صاغها عبقري مجهول صار به جحا في هذه الروافد يحتل وجودا واقعيا في ظلال ما وعته ذاكرة التاريخ العربي والشعب واحتفظت به ما يقارب ألف عام رغم أن هذه النوادر الجحوية لقائل مجهول قل أن نعرف له مكانا محددا وزمانا مضبوطا، لأن مسحة الجمال الفاضحة وجرأتها الكاشفة في مغامرات جحا وحيله في نقد لحظة أو لحظات مستمدة من اليومي والمعيش كانت تطرح . دوما . وجهة نظر محملة بخطاب تجريدي، لا مكاني يصلح لكل زمان ومكان، لأنه خطاب يقدم مفهوما محددا للسخرية التي هي نقطة البدء الحقيقية في كتابة وصوغ هذه النوادر التي تداعب غموض الواقع، وتقتفي مراحل تشكله التاريخي.

تنتمي هذه النوادر إلى الواقعي وإلى المتخيل، لكنها حين تنتقل إلى مجال الدراما

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية . مكناس . المغرب.

تصير دراما مكتوبة بخصوصيات المسرح كنص للكتابة وكنص للعرض، وهو ما جعل المسرحيين المغاربة يقبلون على هذه النوادر لتكوين النص المسرحي الساخر من الواقع بحيل جحا التي تبني خطابها على اللعب، وعلى النقد الفاضح لأسباب الخلل في المجتمع بمسرحيات وجد فيها هؤلاء المسرحيون أنها فضاء رحب وفسيح لهذه النوادر التي يمكن أن تلامس الحركات المادية للتاريخ المغربي المعاصر، وأن يكون النص المسرحي حاملا لرؤيته للعالم بخطاب يمكن أن يتحول إلى مدلول يصف ذاته ليضعها في شخصية جحا وفي غرائبية عوالمه وموضوعه وحيله لإيجاد معادل موضوعي لهذه الحيل في عالم المسرح الذي يبقى امتدادا للواقع بالرمز في المسرح.

يمثل المأثور الجحوي، والإقبال عليه، وتوظيفه في المسرح المغربي والعربي، مادة حيوية بموضوعاتها المشوقة حول اللصوص ونوادرهم وحيلهم وسخريتهم ومواقفهم الطريفة. كما يمثل حقيقة هذه الخلفية التراثية التي اشتغلت عليها الكتابة الدرامية المغربية وهي تحوّل الواقع المعيش بمدلول السخرية، وبالحيلة التي تحول المادة اللغوية «للحيلة» وموروثها ونظامها المنطقي إلى علاقات لغوية جديدة تنتج لغتها الخاصة التي هي. في الأصل. لغة أو كلام مجتمع محدد هو المجتمع المغربي في تحولاته وتغيراته في الخمسينيات وفي الثمانينيات كزمنين قدم فيهما المسرح المغربي نماذج من النوادر الجحوية مسرحيا بدلالات تختلف بحمولاتها الفكرية والفنية حسبما أملاه الصراع الاجتماعي في الخمسينيات والثمانينيات فجعل الجدل يتحكم في خطاب «الحيلة» في الكتابة المسرحية حتى يتمكن المسرحيون المغاربة من إنتاج وعيهم بالمسرح عن طريق المسرح، وكانت كتاباتهم متفاوتة المستويات حين كانت تقدم مفاهيم متباينة حول الحيلة في المسرح، مفاهيم كانت تؤدي بالضرورة إلى تعددية التطبيقات الدالة على نوادر «جحا» في المسرح بعد أن صارت ذات دلالات قريبة من الأصل أو متمردة عليه، ومن هذا القرب أو التمرد ازدهر النموذج الجحوي فنياً ودرامياً في المسرح المغربي باعتباره الرمز والقضية اللذين يقدمان صورة الصراع في الواقع، وباعتباره يمثل الموقف الواضح من قضية العدالة وغياب القانون من المجتمع الذي يريد أن يتحول إلى مجتمع مدني.

وتقدم شخصية «جحا» مضمون ما وصلت إليه الأمور من اختلال في القيم وفي المعايير بعد أن انقلبت الموازين، وتداعت أسس الحوار، فصار المتهم بريئا واللص الحقيقي بريئا، والبريء لصا متابعا بمختلف التهم والمتابعات.

من هنا بُنِيَ معنى «جحا» في التراث الشعبي العربي، وتأسس على هذا المعنى رمز

ساخر وذكي وشاطر له أكثر من حيلة يسرق بها ليسترد حقا ضائعا، ويسترجع ما سلبه منه اللصوص المحترفون، إنه بحيله وذكائه ـ وعلى الرغم من إقدامه على السرقة ـ يبقى رجلاً طيبا سموحا ودودا يعرف لصوصه فيقتفي أثرهم ويتبعهم ليرد هذا الحق الضائع دون أن يرفع شكواه إلى القاضي، ودون أن يرفع أمره إلى حاكم أو والٍ، ودون أن يحتكم إلى حاكم لأنه بحيله يعيد الأمور إلى نصابها، وهذا ما يؤكده الوجدان الشعبي الذي أسسته وصاغته وكونته هذه المعطيات التي وقفت عليها تجربة المسرح المغربي لتأسيس خطابها المسرحي الذي مسْرحت فيه «حيل» جحا حامل رموز السخرية والفكاهة والضحك، فكانت هذه النوادر بهذه المسْرحة تعمل على:

- اللجوء إلى حيل جحا لغايات جمالية ودرامية ومعرفية.
- تقديم هذه «الحيل» لما فيها من تعدد للحقائق الصالحة لكل زمان ومكان.
- مواجهة خلل الواقع في الخمسينيات والثمانينيات بنقد الأسباب المحركة لرواج استغلال النفوذ، وشيوع الثراء غير المبرر.

من هنا كانت النصوص المسرحية التي تحركت بهذه المحفّزات لكتابة «حيل» جحا مسرحيا إما منغلقة على التراث الجحوي، أو أنها كانت منفتحة على عوالم أخرى متخيلة تدمجها في هذا التراث لتكون إضافة جديدة تندرج في السياق الرمزي لجحا الساخر الذي يزحزح قواعد الأصل ليؤسس ـ في الكتابة الجديدة ـ مفهوم الشمولية في حيل جحا لإبداع واقع مسرحي جديد في علاقات حوارية جديدة تواجه قضايا الحاضر.

إن حيل «جحا» في النصوص المسرحية المغربية لها خطوط درامية واضحة، محددة، مملوءة بالحكي واللعب والحركة، وكثيرا ما كانت تضفي على زمن الكتابة الدرامية شعرية وجمالية، حيث كانت فيها «الحكاية» الجحوية لذة ممسرحة تؤسس دالها الخاص الذي يبتعد عن المدلول المتداول عند السارد الشعبي، وهو ما حقق نموذجه عبدالكريم برشيد في مسرحية «جحا في الرحى» التي كانت تبرر قيمة التحول عبر المتخيل في مسرح متغير ومتحول يبتديء ـ دوما ـ من لحظة الكتابة الدرامية لينتهي بإقرار السخرية في خطاب «الحيلة»، لأن هذه السخرية تعبر عن لحظة من لحظات الجدل التي تقدم نمطا للوجود الثابت الذي يلعب في زعزعة أركانه التدمير التهكمي الذي يهدم كل ما هو محدد وجوهري وأساسي في حيل جحا لدى الطيب العلج في مسرحية «جحا وشجرة التفاح».

المقصود بالتدمير هنا هو ملامسة المسكوت عنه في الحرية السلبية في حياة جحا،

الحرية التي لا تشعر بوجودها إلا وهي تدمر شيئا ما، يمكن أن يكون في هدم الأنظمة الاجتماعية أو القيم الأخلاقية. فتكون الكتابة لـ «حيل» جحا في مسرحية «بوكتف» لعبدالصمد الكنفاوي ارتقاء بهذه الحيل إلى مرتبة البطولة شبه الملحمية بعدأن رفع الظلم عن «الحبيبة»، لـ «إقامة الشرع» في دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي الذي جعل جحا صاحب قضية له نزعة وطنية جعلت منه كيانا مرتبطا بحركية الكتابة، ولم تجعل منه حدثا عرضيا منفردا له دور ثانوي في الاشتغال المسرحي، أما ثلاثية عبدالكريم برشيد «جحا في الرحى» و«شطحات جحجوح» و«جمهورية جحجوح» فهي إعادة تأسيس وهمي للحيلة حين يتقابل زمن جحا ولحظاته اليومية بالزمن الاستعاري الذي يتواصل به المسرح وهذه المسرحيات مع الجماعة لتغيير ملامح الواقع الآلي والمباشر كما يرويه الحاكي الشعبي.

بهذا التأسيس الوهمي تنتقي على «جحا وحيله» في الكتابة المسرحية المغربية كون هذه الشخصية بحيلها أو ما صيغ حولها من حيل تعيش خارج الذات والزمان والمكان، وتؤكد أن نصوص أحمد الطيب العلج المقتبسة أو المؤلفة، ومسرحية «بوكتف» ومسرحية «عمايل جحا» التي قدمها وأخرجها محمد عفيفي عام ١٩٨١ مع فرقة مسرح «جرادة»، ومسرحيات عبدالكريم برشيد التي وظفت حيل جحا في الكتابة الاحتفالية، تظل كلها نصوصا مندرجة في السياق الرمزي للسخرية التي تحرك الجوانب المتحركة في التراث الجحوي ليصير خطاب «الحيلة» في النوادر الموروثة أو المتخيلة في النص المسرحي أكثر انفتاحا على أكثر وسيلة تمسرحية تخدم كتابة نص المؤلف، وتكتب الكتابة الأولى في نص المخرج بالدراماتوجيا التي ترسم معالم عالم المسرح دراميا.



إن اللجوء إلى الرؤية الأدبية لجحا في الكتابة الدرامية لا يتعارض ولا يتناقض مع مرجعه حين يعود به المؤلف إلى التاريخ وإلى الأدب لتجسيد أهداف جديدة لخطاب الحيلة في خطاب النص المسرحي، لأن الحدود الفاصلة بين الأحداث الواقعية والمتخيلة في إبداعات الخيال، ونوع التحاور والتفاعل بينها كلها إمكانات تيسر بناء السخرية في هذه النصوص عن طريق القص الخيالي لوصف الوضع التاريخي للإنسان المغربي في لحظاته الحرجة والمتأزمة مما يجعل كل هذه النصوص في فعل القص - وفي فعل المحاكاة أو في فعل التغريب - تعرف العلاقات المشتركة، أو «الانتماءات المتبادلة» بين النزعة القصصية أو السردية في بناء النص المسرحي، وبين النزعة التاريخية التي تكوّن الدلالات المتباينة لمصادر المعرفة التاريخية والاجتماعية لكل نص على حدة، حيث إن بناء

الأفعال الجحوية وحيلها تختلف من نص إلى آخر، وتتلون بألوان متعددة يبني فيها كل كاتب هذه الأفعال وينظمها وفق علاقة متبادلة يتولى اختيارها وترتيبها عمدا وبقصدية تتضمن فيها الحبكة مستوى خاصا من الترتيب السردي، فالطيب العلج وعبدالصمد الكنفاوي يحكيان أحداثا مرتبة ترتيبا تتتابع فيه الأحداث تتابعا زمانيا، بينما ينظم عبدالكريم برشيد أحداث مسرحياته «الجحوية» بإدراك ما بين «حيل» جحا وإبداعه الموازي أو المتقاطع معها من أسباب وعلل وعلاقات تعوض فيها العلامة الرمز الذي يوظفه العلج والكنفاوي اللذان عملا على البلورة النصية لحيل جحا في حدود الشروط التمسرحية المنجزة، وفي حدود الوجدان الشعبي في المأثور الجحوي الذي فقد ثقته بالسلطة، وسكنه اليأس من عدم قدرة هذه السلطة على تحقيق العدالة وتطبيق القانون، وفي حدود ما يسمح به هذا الوجدان من حرية يتحرك فيها البطل، فإن هذا الوجدان لا يريد أن تقع العقوبة على هذا البطل، أو ينزل به القصاص لأنه بطل يوظف في حيله دعابة «ماكرة» ترد الأمور إلى نصابها وتخلصه من المأزق الذي هو فيه.

كل هذه المسرحيات تملك واقعيتها وحقيقتها بما تتلقاه من «جحا» في الإثبات، وفي النفي، بإرادته التي هي إرادة الكاتب والمكتوب بالرؤية الجديدة للتراث، باعتبار أن صوت جحا يمثل في كل النصوص المسرحية الـ «أنا» المطلقة التي تكتب بموقف تهكمي يتأسس معناه أو رمزه على النوادر كأساس للمعرفة التي تقنع المتلقي بخطاب الحيل في مسرحية «عمايل جحا» المقتبسة عن موليير عام ١٩٥٦، كما تقنعه ببساطة الشخصية المحورية، وتقنعه بعلامات نص «جحا في الرحى» إما بالسخرية لرد كل شيء إلى الإمكان، أو ترده إلى الموقع الذي يلغي اليقين التقريري الذي لا يتصالح بهذه «الحيل» مع لعبة التسلية المتكررة كما قدمها الخطاب العنيف لحيل جحا في «بوكتف».

إن مبدأ النوادر والحيل في هذه المسرحيات هو السخرية التي يصيِّر معها جحا المبدأ المطلق لكل معرفة، ولكل علم، ولكل نقد ولكل معنى أو رمز أو علامة تدمر الواقع الفعلي كي تلجأ إلى عالم الإمكان والممكن والمحال، وهو ما صاغت نموذجه الكتابة العلجية المتأرجحة بين المضمون المطلق والمعنى المحدد والمباشر في شعبيته المباشرة.

### • الحيل الجحوية بين المضمون المطلق والمعنى المحدد في الكتابة العلجية

مسرحية «عمايل جحا» و«جحا وشجرة التفاح» كتابة شعبية بدلالات متعددة:

اكسب الطيب العلج للحيل الجحوية في مسرحية «عمايل جحا»، وفي مسرحية «جحا وشجرة التفاح» صفة المراوغة والالتباس مع شخوص هاتين المسرحيتين المتورطة مع جحا في تحديد هوية جمالية النص وشعبيته ولغته، ذلك ان الطيب العلج - بهذه المراوغة - كان يقيم مألوفا على مألوف جمالي يكون فيه الجمال في حقيقة النص، وتكون هذه الحقيقة في «أنا» جحا في «الحيل» التي تسعف نص العلج بحقيقة الواقع الذي يستمد منه خطابه لتحديد مضمونه المطلق في معناه المحدد بحيل جحا.

وتعد مسرحية «عمايل جحا» المقتبسة عن «مخاتلات سكابان» لموليير، والتي قدمها المغرب فوق مسرح «سارة برنار» بباريس، التدشين الأول الذي دخل به جحا إلى العملية التركيبية بين النص الموليري والمأثور الجحوي بالاقتباس الذي أراد به العلج تأكيد هوية جمالية النص، وتوكيد جمالية المراوغة والحيل التي بنى بها مستويات التركيب بين ما هو غربي وما هو عربي في «عمايل جحا»، ويبرر العلج عملية الاقتباس هذه بقوله: «الاقتباس بالنسبة لي مدرستي الأولى في الكتابة للمسرح.. ولكنه لم يكن سوى مرحلة تعليمية في الممارسة فقط».[(١)]

إن المزج بين الكتابة الموليرية الكوميدية في «مخاتلات سكابان»، وحيل جحا ونوادره، يدل على أن العلج كانت تحركه القناعة الكبرى «بأن كثيرا من القضايا التي آثارها موليير لا تزال قائمة» بالقوة نفسها التي تثيرها حيل جحا ونوادره من ارتداد الوعي إلى الذات، ومن انتشال هذه الذات من ضياعها ومن سقوطها التراجيدي، ومن غربتها، وهو ما دافع عنه العلج بقوله: أما عن ملاءمة موليير لحياتنا، فإني لا أتعامل مع موليير معاملة المقتبس، بل أتعدى ذلك إلى مرحلة التأصيل».[(٢)]

وبين الاقتباس والتأصيل تأسس خطاب نص مسرحية «عمايل جحا» باعتباره خطابا كوميديا يجمع بين الحيلة بصيغة الجمع، وبين جحا رمزها الفاعل في الأحداث. إن كلمة «عمايل» تعني في المفهوم الدارج المغربي «الحيل»، وهي الإطار الأنسب الذي وضع فيه العلج الخطاب الموليري الساخر، فتضّد تناص النوادر بمخاتلات سكابان لإعطائها طابع المحلية، وليضفي عليها صفة الأصالة التي أخفت تركيب الرؤية الموليرية بحيل جحا ومخاتلاته ومكره وحكمه التي اختصرها العنوان في «عمايل جحا».

وإذا كانت هذه العملية التركيبية دالة على تركيب الدلالات الغربية والعربية في دلالة هذا النص، فإن عمق معنى هذا التركيب يكمن في الحفاظ على خطاب السخرية للحفاظ على الواقع، والحفاظ على لغته وعلى الحوار الذي تبنيه هذه اللغة لكتابة مسرح

شعبي أساسه الوضوح والتبليغ والإقناع بخطاب أخلاقي ينتقد الواقع، ويسخر منه، وهو ما سنجد له تناولا من نوع آخر في مسرحية «جحا وشجرة التفاح» ذات الخطاب السياسي الشعبي المباشر الذي يختلف في وعيه عن بدايات التوظيف الجحوي في المسرح المغربي، ويختلف في تقنيات الكتابة التي انتجت لنا مسرحية «عمايل جحا».

بين مسرحية «عمايل جحا» ١٩٥٦ ومسرحية «جحا وشجرة التفاح» ١٩٨٦، يلتزم العلج بالرؤية الأدبية لجحا في الكتابة الكوميدية لأنه لم يتخلص من سحر الدراما أو الكوميديا المولييرية في «فولبون» و«مدرسة النساء»، لأنه يستخدم مقولات وتفسيرات لا يشك أحد في نسبتها إلى موليير، كما لا يشك أحد في انتماء النوادر الجحوية إلى التراث الشعبي العربي، كما لا يشك أحد في اشتغال العلج على هاتين المرجعيتين لكتابة مسرحية تؤمن بأن الوجود زائف، وأن الواقع مقلوب، وأن الوعي به محدود مما يبقي السخرية ملاذ الكتابة التي تكتب عن هذا الزيف وهذا الواقع المقلوب وهذا الوعي المحدود بسخرية تسير بالدراما العلجية إلى الوجود الأخلاقي والعودة بالفرد - من جديد - إلى نفسه، بعد أن عجز عن توفير إمكانات التحول الأخلاقي في هدم الواقع الفعلي مما جعل اللغة العلجية تهرب لغة النص إلى عالم الخيال الذي سقطت معه كل الحيل «الجحوية» في اليأس فجعلت دلالات الخطاب في المسرحيتين متأرجحة بين المطلق، وبين المعنى المحدد في هذا المطلق.



وبين المحدد والمطلق يلتقي الخطاب المولييري بالخطاب الذي ينتجه العلج من التراث الشعبي اعتمادا على كوميديا الشخصية كما هو الشأن لدى موليير في «البخيل»، أو «عدو البشر»، أو «المنافق». طرتوف - حيث إن غواية الضحك تتمازج بلحظة الغواية الجمالية بمرارة وبحسرة تسموان بالإنسان إلى مستوى التأمل في الأفعال البشرية بهذه الحيل عندما يكون أقرب إلى مفاهيم السخرية، الفكاهة والنادرة، وخطاب الحيل عبر الكوميديا التي تعد أقرب الطرق التي تؤدي إلى السخرية وإلى التفكه، لأنها ذات طابع تعليمي يتواشج في ملمح واحد في المسرحية المقتبسة «عمايل جحا» مع مسرحية «جحا وشجرة التفاح» فيصيران بواسطة الرمز جحا وحيله و«عمايلو» وسيلة لكشف الرذائل النفسية والخلقية عند البخيل، وعند اللئيم والحاكم فتبث - بعد هذا الكشف - الوعظ والإرشاد في المتلقي لتحقيق عالم الفضائل الذي يدين عصرا بعينه، لأنه عصر التمزقات السياسية والتحولات التاريخية والاضمحلال الحضاري.

ويستخدم الطيب العلجَ الطابع النقدي والطابع التعليمي في هذه الحيل متكئا على

الأمثال الشعبية في الحوار، مستخدما القافية في مسرحة الحيل الجحوية للانتقال بمستوى المسرحيتين من التناول العادي لقضايا عصره إلى مجال الحقيقة الاجتماعية حتى لا يبقى خطاب المسرحيتين محصورا في تسلية لا تقدم قضايا فكرية أو اجتماعية.

وخطاب «الحيلة» في هاتين المسرحيتين يتسم بالفكاهة الشعبية القائمة على التلاعب بالألفاظ، وعلى التورية، أكثر من اعتمادها على الأسلوب الذهني والعقلي، فجحا «الدرامي» جوهرا، والكوميدي عرضا وشكلا له نفس ملامح شخصية جحا كما تصورها النوادر والحكايات، ولا سيما ما يتعلق بالميل إلى الهزل واللجوء إلى المكر والحيلة في المواقف الحرجة، إنه شخص مرح في فكره، خفيف الظل، محب للفكاهة، ميال إلى المكر والحيلة خاصة حين يقع في المآزق والإشكالات، أو حين يتورط مع اللصوص، وهو ما يجعل الكتابة العلجية تتوخى وضع هذه المكونات في السياقات المشوقة التي تحافظ - في تفاصيلها - على كيان وتقاليد المحكي الشعبي داخل هذه الكوميديات.

هنا نتساءل: هل نحن أمام بلاغة النص في هاتين المسرحيتين، أم أمام هيمنة الأفكار الأصلية في خطاب النوادر والحيل الجحوية المسرحة؟

هناك سيطرة عنيدة وقوية لوعي المرجعية/ النادرة على وعي الكتابة العلجية في التكوين الجمالي للدرامي في موضوع النص القائم على تركيب المعنى المتعدد في النص، وهي سيطرة لا تحلل الكلمات لتجعل خطاب «الحيل» حاملا لملامح التغيرات الدلالية فقط، بل إنها تجعل شخصيات «النشاط - قنبة - أم الغصن - جحا .....» عبارة عن شخوص لخطاب هذه النماذج أثناء مسرحة هذه الحيل، لأن جحا في هذه المسرحية لا يعود إلى وجوده بلغته ذات القيمة الدرامية في النص إلا بأجوبته عن الأسئلة المطروحة عنه باعتباره قيمة تراثية عاملة وفاعلة في فعل درامي عملت فيه الكتابة جهدها على تحرير هذه الشخصية من سياقها الموروث لوضعها في المسرح الشعبي الذي لا تحضر فيه النوادر إلا لماما لأن أحمد الطيب العلج كان يتوخى تسييس شخصية جحا العاطل - في الزمن المسرحي - وكان يتوق إلى تحيين هذه الشخصية في سياق التيمة الأساسية في النص، وهي تيمة الانتخابات، وما تحمله من صراعات وتنافس وانتهازية وبيع وشراء لاختيار «ممثل الشعب» جحا الذي سيصير بطلا شعبيا بحيله التي بوأته مكانة مرموقة فوق «شجرة التفاح» وسيكون رمز الانتهازية والوصولية.

في الفصل الأول من المسرحية، وفي فضاء مقهى شعبي تحضر نماذج بشرية مهمشة وعاطلة لا تقدم في خطابها تأزما في المواقف وفي الطباع . فقط . بل تقدم جحا

«المحتال» وهو في حالة تفكير. جحا الذي هو في الذاكرة الشعبية ليس ثريا ولا ميسورا لأنه من طبقة لا تملك عملا وليس في رصيدها إلا قوة العقل والعمل بالحيلة من أجل العيش في مجتمع لا يعترف إلا بقوة العقل أو قوة الجسد. ولما كان هذا البطل الشعبي يتوفر على قوة العقل فإنه سيستخدمه لأغراضه الخاصة. وفي الفصل الثاني ستنقلب الموازين حين يوظف جحا احتياله ومكره ودهاءه للوصول إلى شجرة التفاح بعد أن نجح في الانتخابات. ثم تنكر - بعد ذلك - لوعوده ولجماهيره ولم يعد يهمه إلا مصلحته الخاصة إرضاء لأنانيته واحتياله. وبهذا تختلف هذه المسرحية عن المرجعية الجحوية وعن مسرحية «عمايل جحا» في جوانب كثيرة أهمها:

١- إذا كان جحا يلعب دور اللص ذي الحيل الماكرة التي يكشف بها عن حماقة اللصوص الكبار. فإنه في مسرحية «جحا وشجرة التفاح» ينتقم لنفسه كعاطل ومهمش فيفكر في استخدام نفس أساليب ووسائل حيل «عصره» في موضوع الانتخابات. ويكون الفضح والتعرية للصوص الكبار موضوع هذه الانتخابات عن طريق الحوار الواصف لهم وللمتسلقين وللجهلة الذين يتحركون زمن الانتخابات.

«جحا: عندما أصافح اللصوص، أعيد عد أصابعي، ولكن لصوص هذا الزمن هم غير اللصوص القدماء.

النشاط: مثلا.

جحا: كان اللص إذا وصل في السرقة حد الكفاية كف وعف، ثم إن عمليات السطو كانت تشمل مغامرة خطيرة، أما السطو المعاصر، فهو أحيانا يقتصر على جرة قلم. بالأمس كان اللص الذي يسرق ألف ريال، يعلن التوبة حتى ينتهي الألف ريال، أما لصوص هذا الزمن، وخصوصا الكبار منهم، وهم الحمد لله يعرفون أنفسهم، فهم يسرقون الملايير بلا شبع ولا قناعة ولا تعفف. إننا في زمن التهافت، تهافت التهافت، وفي زمن الشراهة والتكاثر والنهم.

المساعدة: يقولون إن اللصوصية تعدت حدود البر، وانتقلت إلى الجو والبحر، ومنهم من سرق الجو، تعددت الفضاءات والسرقة واحدة».[٢]

٢- تبقى صفة العجز والعطالة مجالا صالحا لملامسة المحرمات الاجتماعية والتاريخية بلغة تتبنى وظيفة تقديم حيل جحا في الانتخابات لتقديم هوية النص المسرحي الذي لا يتناول بيت جحا كموضوع للحيل الشائعة حيث يكون جحا دائما مسروقا أكثر منه سارق، وإنما يقدم هذا البيت الصغير لأنه رمز الوطن الكبير الذي

يتعرض للسطو والنهب على يد شرذمة غريبة ومتسلطة وطفيلية.

«الراوي: وما قولك أنت المعلم قنبة في لص سرق بيتا ويعارض رب البيت؟

جحا: بل هذا سؤال واضح، ويتعلق بأكبر سرقة عرفها تاريخنا المعاصر، سرقة وطن بأكمله، والذين يقفون إلى جانب السارق، المارق، هم أنفسهم الملوحون بالعدالة، وهم حملة شعار الديمقراطية، المساواة وحقوق الإنسان».[4]

وفي حوار النص الشعبي المسيَّس يريد الطيب العلج أن يبث في خطابه الكوميدي رؤيته الخاصة حول موضوع سياسي لا يجد فيه إلا الموضوع الذي يحتاج إلى «التفلسف» بطريقته الخاصة حتى يتمكن من الإقرار بوجود وضع شاذ في مجتمع تكون فيه الحيلة وسيلة لقضاء الحاجات وتحقيق الغايات والمآرب. وفي لعبة الفراغ والامتلاء، والصعود والهبوط، والمظاهر الفارغة، والأجسام الخالية من المعنى، يتحاور جحا مع باقي شخوص المسرحية من خلال السؤال والجواب الذي يوجه السخرية نحو الكوميديا السوداء المرسومة بـ «التراجيدي ـ كوميدي» كدليل على تأزم الفكر السياسي لدى أبطال المسرحية في إطار المسرح الشعبي.

«العفو: لماذا يصعد الدخان دائما؟ سؤال لك يا جحا.

جحا: لأنه دخان، لا وزن له.. تافه، والتفاهة أقرب طريق للصعود.

النشاط: ولماذا.. لا يهبط؟

جحا: لأنه فاقد للوزن، الدخان لا وزن له، ولذلك فهو دائما في صعود «ينفث الدخان» انظروا.. وتأملوا.

النشاط: ومن يصعد؟

العفو: فهو من الصاعدين.

النشاط: ومن يهبط؟

العفو: فهو من الهابطين. قلت يا جحا إن الدخان لا وزن له، وما قولك في أنني رأيت أجساما وهياكل من الحجم الكبير الثقيل، رأيتها في تصاعد مستمر؟

جحا: لا تغرّك المظاهر، فتلك الأجسام على ضخامتها ليس لها ثقل ولا وزن، وما هي إلا دخان.. دخان.. وصعودها وهبوطها على حد سواء.

العفو: والذيْ هبط من الهابطين، لماذا هبط؟

جحا: هو من الذين أرادوا له أن يهبط، فهو يصعد بالإذن ويهبط بالإذن».[٥]

إن الحيلة التي أوصلت جحا إلى أعلى «شجرة التفاح» لم تكن مقبولة في لغة حوارات النص المسرحي، ورفضها دليل على أن الطيب العلج كان يحاكم أنماطا فكرية ولم يكن يحاكم جحا الذي وصفه المقدم والنشاط والراوي وقنبة والمساعدة. سطوف بـ: «الذئب - الدجل المجسم - المخادع - الكذاب - البوحاطي - اللئيم - المخاتل - لص ماكر - سارق - مجرم. خبيث. استغلالي - انتهازي - وصولي - متسلق. متهافت. منافق. كذاب فرصي - كريم في الوعود، شحيح في الوفاء - خائن» إلا باعتباره نموذج طبقة سائدة في المجتمع جعلت جحا يبرر سلوكه وطباعه بطباع وسلوكات المجتمع:

«جحا: ما أنا بالرجل الذي يتوج الأقوال بالأفعال، والوعود بالإنجاز، أنا مجرد ذئب من حظيرة الذئاب، ومن ائتمن الذئب على (النعاج) هو وحده المسؤول عما يلحقها من أذى».[٦]

لقد اختلطت الحكمة والنقد السياسي والصمت والحيلة في شخصية جحا المعاصر في هذه المسرحية، وهو اختلاط اندمجت فيه الثقافة الشعبية بالمعجم السياسي والأخلاقي الذي كتب مسرحية شعبية أساسها خطاب الحيلة الجحوية التي وصفها العلج على لسان النشاط قائلا: «إن مجرد اسم جحا لا يبعث على الثقة والاطمئنان والجدية، بل اسمه يوحي بالمحايلة والحيل والتلاعب والمزاح وقد يأكل التفاحة ويبتلعنا جميعا»[٧]. وهو ما عملت المسرحية على كتابته بكوميديا يختلط فيها الجد بالهزل، والمعقول بالعابث، والمواقف العابسة بالمواقف الساخرة المليئة بالدعابة والفكاهة، وهو ما جعل أحمد الطيب العلج يظل وفيا في تعامله مع التراث الشعبي لمسرحه الشعبي حين يستحضر التراث ليقدمه برؤية سياسية بدأت بالنقد الاجتماعي والأخلاقي في مسرحية «عمايل جحا» وانتهت بالنقد السياسي في مسرحية «جحا وشجرة التفاح». إلا أن عبدالكريم برشيد سيضع منهجا فكريا وفنيا مغايرا في كتابة النوادر الجحوية في ضحك مركب يعتمد على اللعبة المسرحية التنكرية في الثلاثية الجحوية التي كتبها مما سيضع فروقات جلية بين هذه الكتابة، وما وجدناه عند أحمد الطيب العلج.

- «جحا» والضحك المركب في ثلاثية عبدالكريم برشيد المسرحية
  **عندما تصبح الحيل الجحوية لعبة مسرحية تنكرية:**

بالضحك المركب، وبمكونات شخصية جحا المركبة بالنوادر وبالتراث الشعبي

وبالمتخيل وبالواقع يتوخى عبدالكريم برشيد مواجهة وجود زائف لا يقبله ولا يستسيغ استمراريته في الواقع، وفي ثلاثيته «الجحوية» يضع نوادر جحا وحيله ضمن جدل داخلي معقد يحركه بمكونات هذه الشخصية المركبة في فضاء البناء الدرامي والفكري للكتابة الاحتفالية، ويسيّره بافتراضات ذهنية غير قارّة في الزمن، وغير ثابتة الدلالة في خطاب النص الذي يركب دلالاته في الحوار تركيبا ينطرح حوله السؤالان التاليان:

- من يتكلم في النص؟

- هل تتكلم تفاصيل هذا الخطاب الذي يرسله النص بالحوار إلى الآخر الممكن نحو الآخر المدلول موضوع الدلالة الجديدة التي تفهم ميكانيزمات الحيل «الجحوية» فتبنى عليها الحيل الدرامية؟ أم أن النص يبقى مكتفيا بذاته لا يحيل إلا على ذاته؟

عندما كتب عبدالكريم برشيد مسرحية «جحا في الرحى» عام ١٩٨٣، و«شطحات جحجوح» عام ١٩٨٥، ومسرحية «جمهورية جحجوح» سنة ١٩٨٧ كثلاثية جحوية فإنه كان يكتب جوابه عن السؤالين المطروحين حول من يتكلم في هذه المسرحيات فكان يكتب شخصية جحا في ضحك مركب كان ينوع به تعامله مع مكونات التراث العربي في مسرحه، فكان يستدعي قراقوش وشهريار وجحا وابن الرومي وامرؤ القيس وعنترة بهدف خرق الابتذال اليومي السائد، وخرق قساوته بكتابة هذا التراث في كينونة جديدة لها وظيفة تشييدية وتخييلية منفتحة بسخريتها وبحيلها على التراث العالمي، باحثة عن «سلطة» احتفالية تنفي المنطلقات والأصول الثابتة في التراث الشعبي، وتتوخى الوقوف على الطبيعة التحويلية في أشكال ومضامين الحيلة في هذا التراث الإنساني لأنه تراث الحقائق الممكنة، أو أنه تراث الممكنات التي تكون أو تغدو مجرد إمكان قبل دخولها عالم السؤال في فضاء الإبداع.

في هذه الثلاثية «الجحوية» يكشف عبدالكريم برشيد عن قيمة الوظيفة الجمالية والإنسانية للتراث في عالم السؤال وفي الإبداع المسرحي حين يستخدم عناصره التراثية في تركيب الحوار والأنفاس والأحداث وألوان الصراع. إنه يتوخى الدخول في خطاب هذا التراث من أجل بعث الحيوية والحركة والدلالات الجديدة في هذا الخطاب ليبسط فيه معاني جديدة تتكلم في النص الدرامي وتشكل متخيله بحوار مسرحي تتنوع فيه الوظائف بتنوع مهارة الكاتب أثناء كتابته الاحتفالية في الاحتفال المسرحي الذي يقتنع بهذا التراث، ويقتنع به كما أكد ذلك البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي الذي جعل من هذا التراث «وبكل ما يحمله من خصب وتنوع يمثل ذاكرة الشعب. إن المسرح لغة،

هذه اللغة تختزن عقليته وروحه، ولا يمكن أن تحدث شعبا إلا من خلال لغته وتصوراته، هذه الأشياء لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال دراسة التراث العربي. هذا التراث الذي هو بالأساس وليد شرعي للوجدان العربي».[٧]

ولما كانت حيل جحا ذاكرة خصبة للشعب العربي، ولما كانت نوادره جزءا من هذا التراث فقد تسربت لغة هذه النوادر إلى لغة الثلاثية، وحضرت الحيل الجحوية في الخطاب المسرحي بعد أن أعيد تأويلها ـ على المستوى المسرحي ـ لتصبح لعبة مسرحية تنكرية تقدم عصرا ماضيا في الحاضر، وتقدم مكونات الفائت في هذا الحاضر لأن ظلال الماضي، أو قضايا هذا الماضي تتطابق مع السلوك العام لهذا العصر، أو أن هذا الحاضر ـ في الكتابة ـ يختار أثناء سؤال الإبداع ما يلائم التأويل والإبداع في الدراما ملاءمة تجعل من الحيلة المسرحية أداة مثلى تساعد المتلقي على الوعي بالعالم، وتسمح له بالسيطرة عليه عن طريق التمثيل عن طريق هذه اللعبة المسرحية التنكرية التي تضع جحا في علاقته مع مجتمعه موضع تساؤل وحيرة تختصر علاقة الإنسان العربي بالعالم وبمجتمعه، وتكثف باستمرار وعيه بهذا العالم.



وهذا ما يؤكد أن هذه الثلاثية المسرحية ـ باعتبارها شكلا جديدا للمسرح ـ لا تتناقض مع الأشكال الاحتفالية القديمة في هذه النوادر، كما أنه لا يمكن لهذه الأشكال أن تتناقض مع ما تحققه الأشكال الشعبية القديمة من تواصل مع المتلقي عن طريق الحاكي السارد لها أو المشخص للأفعال الكامنة فيها، أو ما تنجزه تقنية الحيلة من تواصل حي مع فعل الكتابة ومع فعل التلقي في تواصل حي في الكتابة الدرامية التي تتحول إلى فعل حي في الحفل الحي الذي يدافع عن ثوابت إنسانية في الإنسان. ويبرر عبدالكريم برشيد عودته إلى هذه الحيل بقوله:

«إن الحيلة تقنية تلجأ إليها الكائنات الضعيفة من الطبيعة ـ والمجتمع أيضا ـ للدفاع عن نفسها ضد الكائنات القوية، وفي التراث العربي تصبح الحيلة وسيلة لمواجهة الحاكم، ومواجهة التاجر، ومن الأمثال الشعبية (الحيلة خير من العار)...».[٨]

وبما أن جحا ينتمي إلى الفئات المستضعفة، فإنه يقوم مع ابنه «جحجوح» بصناعة الحيلة فيقومان معا بحبك خيوطها لهدم زيف الوجود المؤسس في شخصية ورمز القاضي والباشا والتاجر كـ «كائنات قوية» جعلت هذين الصانعين الحذقين يعيشان تواريخ أخرى وأزمة أخرى تتغاضى عن الحاضر ـ أو ما يسمى باللحظة التاريخية ـ للاندماج في وتائر مغايرة تغيرها الحيل الجحوية لتصير السخرية محورها، وتصير

لعبة الوجه والقناع والتنكر سخرية من الآخرين «الأقوياء»، وسخرية من الواقع المختل حيث إن هذا الواقع يصير ظاهرة في الكتابة المسرحية ضحكا وكوميديا ضاحكة، أما عمقه فمأساة باكية، فجحا يسخر من الآخرين ولا يضحك على نفسه، وفي مسرحية «جحا في الرحى» يصير هذا البطل الشعبي حامل رمز وفكر وفلسفة ورؤية تتماثل فيها الوظائف الخاصة بكل حيلة كما تتماثل دلالات لغته في السخرية فتتقارب الغايات في هذه الوظائف التي قوّت في «الثلاثية المسرحية» القدرة المعبرة على النقد الاجتماعي في السخرية الضاحكة من موضوع الضحك الذي هو الآخر سالب حرية الآخرين المستضعفين والمعذبين في الأرض وفي المجتمع.

هذا الضحك تكون أداته حيل جحا وتنكره، ويكون سالبو حرية الآخرين موضوع هذه الأداة ، ولا تخلو حوارات هذه الثلاثية من تحديد وظيفة جحا في وظائف خطاب النص باعتباره عاملا فاعلا في الأحداث وفي الأفعال وفي سلوك الشخصيات. إنه يعمل على وصل هذا التقديم بإنجاز الفعل وفق إرادته التي هي إرادة الكاتب دون أن يجد معوقات تحول دون تحقيق هذا الإنجاز في الحيل وفي التنكر وفي الدعابات التي صاغها برشيد من مستويين متداخلين هما السخرية القائمة على الضحك المر، والسخرية القائمة على التنكر بوصفه جيلة فنية أغنى الكاتب حضورها بمقومات الكتابة الحيوية للتراث في النص الدرامي الاحتفالي الموزع بين مكونات «الثلاثية المسرحية»، وبين الرؤى التي تقدمها.



فمن يكون جحا في هذه السخرية وفي هذا الضحك المركب في هذا الحفل التنكري في هذه الثلاثية؟

- **من يكون جحا في الحفل التنكري في هذه الثلاثية؟**

لا تقدم الإرشادات المسرحية في مسرحية «جحا في الرحى» سوى معلومات محدودة عن هذا البطل الشعبي، إلا أن بعض الحوارات تنوب عن هذه الإرشادات لتقدم صورة «جحا» بجلاء ووضوح تدعمها مكونات هذه الشخصية في ضحكها في الجد وفي المعقول وفي العبث، ويجيب جلول والمختار عن السؤال المطروح في هذه المسرحية (من يكون جحا؟). أجوبة قائمة على الحقيقي والوهمي، على التنكر وعلى التمثيل داخل التمثيل:

«جلول والمختار داخل بقعة ضوء، يتحدثان إلى جمهور وهمي:

المختار: تسألون يا أهل فاس من يكون جحا؟

جلول: من حقهم أن يسألوا يا شريكي.

المختار: إنه أنتم ونحن.

جلول: جحا ضحكة باكية، وابتسامة دامعة، إنه حيلة ومكيدة، وضعف وقوة، وجنون وعبقرية.

المختار: إنه وهم وهمّ، حلمنا الذي يمشي وينطق همسا وجهرا ويفكر.

جلول: حلمنا الذي ينوب عنا في الجهر بما نهمس، والإعلان لما نخفي.

المختار: تسألون يا أهل فاس، من يكون جحا؟

جلول: إنه ذات غامضة كالحلم أيام الخوف.

المختار: بل هو واضح يا شريكي.

جلول: واضح.

المختار: واضح كالأبيض في الأسود.

جلول: جحا مغلق كأبواب السجون.

المختار: أبدا يا جلول. إنه مفتوح كأبواب المساجد، رجل حكيم عالم علامة، يشفي الداء بالداء، يعالج الحمق بالحمق، والجنون بالجنون، والغباء بالتغابي حتى ينقلب الضد إلى ضده عندما يزيد على حده...»[(1)]

تختصر صورة جحا بهذه الطباع والأوصاف والقناعات في عالم المسرحية النظرية التي تحرك قناعات برشيد في بناء هذه الشخصية بإسناد حواراتها وحيلها إلى أبعاد إنسانية تأخذ من الضحكة الباكية، ومن السخرية والحكمة والمعرفة، ومن الابتسامة الدامعة وسيلة لانتشال الذات الكاتبة والمفكرة في جحا من ضياعها فتحررها من الآراء السائدة والأفكار المتعارف عليها حول جحا وحول السلطة والمال والفقر والضحك والأخلاق والتغيير. الأفكار التي استمد منها جحا واقعه وفلسفته وجنونه وعبقريته في حيله فكتب بها طباعه وقناعاته التي كتبها له برشيد فجعل النص يتكلم بها بعد قبولها أولا ثم تأويلها وفق ما ارتضاه المؤلف كأساس للكتابة لديه بوهم وهمّ الشخصية وغموضها ووضوحها وهمسها وجهرها وجنونها وعبقريتها وفق مكونات جحا الجديد

في النص، ووفق علاقته بالحفل التكري في الثلاثية المسرحية ووفق الأمل في الحياة.

ومن التوافق بين هذه المعطيات صارت شخصية جحا دليلا جديدا عن صوت جديد في التراث الشعبي في النص المسرحي المغربي وصارت فلسفته - التي هي لقاء بين فلسفة الكاتب وعبقرية التراث - وسيلة فنية «تعقلن» الجنون بالأمل وبالإيمان وبالممكن، وهو ما أكده جحا في حواره مع المختار حول هذه الفلسفة:

(جحا: فلسفتي الأمل حيث الأمل، والإيمان بالممكن في الوقت الذي لا يلوح المحال. أنا جحا طبيب النفوس ومضحك العبوس. أنا الذي بعيني وقلبي رأيت الحمق سيد الأخلاق في زمن بلا أخلاق فتحامقت.

المختار: تحامقت؟

جحا: نعم قال عني كل أهل الدنيا بأنني أحمق.. أنا جحا الضاحك المضحك.. الجاهل العريف. الشحاذ القاضي. شعاري في الحياة هو التالي: «حمق يطعمني خير من عقل يقتلني جوعا»).[10]

من هذا الشعار الجحوي في الحياة تبنى هذه الشخصية المركبة وهي تقدم تعريفا عنها بعد أن صارت الصوت الأكثر حضورا في حوارات النص، والأكثر كلاما وإفصاحا عن مواقفها في الأحداث وفي الصراع وفي الكوميديا السوداء الساخرة في الحيلة المستمدة من المصادر العربية والإنسانية.

ومن تنوع هذا الصوت وغناه، كان بناء الحيلة وبناء الشخصية تنوعاً يتحرك بهذا التنوع الذي تأسس على الطرائف العربية لـ «جحا»، وعلى نوادر «أبودلامة»، وعلى الحكايات الشعبية، وعلى النكتة السياسية، وعلى الكوميديا ديلارتي مع «أرلكان» (شخصية الخادم)، وعلى الحلقة الشعبية كظاهرة مسرحية شعبية تلقائية بطلها «حربة»، ثم تأسس هذا الصوت على البساط مع «البوهو»، ثم على خيال الظل مع «ابن دانيال» والقره قوز التركي كما في مسرحية «قراقوش الكبير»، أو في مسرحية «شطحات جحجوح»، وجنونه العاقل حيث تحضر شخصية حاجي باشا، وحاجي خاي وتكون الاستفادة من التراث الشعبي المغربي في قصائد الملحون في توظيف التكر كما في الحراز، وهناك التراث العربي متمثلا في «علي جناح التبريزي وتابعه قفة».[11]

هذا يؤكد أن حضور الحيلة بأشكال مختلفة، في جل مسرحيات عبدالكريم برشيد، يوحد بين اختلافها حضور جحا، أو حضور التنكر في حضوره، أو يوحد بينها البعد

الفلسفي والفكري فاضح ما يخفيه الواقع في زمن بلا أخلاق وبلا مبادىء فـ «خيطانو» يتنكر في زي «الأصولي» في مسرحية «خيطانو المجنون» وفي مسرحية «فاوست والأميرة الصلعاء» نجد أن كل الشخصيات متنكرة داخل حفل تنكري قائم على «الكرنفالية» وعلى «اللعب» وهذا التنكر في رأي برشيد «وسيلة وحيلة لإرضاء النزوات النفسية»[١٢] إن الحيلة هي التي تحدد هوية الشخصية، إنها تقنية للسخرية من الشخصيات الأخرى بالتوكيد على المفارقات، والسخرية من المواقف، والسخرية من الشخصيات، والسخرية من سوء التفاهم، وفي مسرحية «مشاهدات صعلوك» يتم تبادل الأدوار بين الصعلوك والشرطي في حي فاخر وأنيق تُمنع النماذج الصعلوكية من دخوله، وفي مسرحية «جحا في الرحى» نجد جحا وابنه جحجوح يتنكران في صفة امرأتين هما «عتيقة ومريم» اللتين ستؤثثان الأحداث ساخرتين من الجنس والنزوات والجشع ليعودا بعد هذا التمثيل اللعبي إلى حقيقتهما الذكورية للتوكيد على يقظة الأسئلة في الضحك المركب في حيلهما التي تقدم كل الأجوبة عن شخصية جحا دراميا.

- **يقظة الأسئلة والضحك المركب في الحيل الجحوية المسرحة:**

**ما المقصود بالضحك المركب كهدف لكتابة الثلاثية بالحيل الجحوية المسرحة؟**

لا يخفي عبدالكريم برشيد ولعه الدائم بكسر المألوف والعادي في واقع يمجد هذا المألوف وهذا العادي لبث الانطواء والرتابة في الحياة كي تبقى ساكنة ويدوم تناقضها البارد. ومن ضرورات الرؤية المستمدة من هذا الولع تتمكن الكتابة الدرامية من دعم حركيتها من ترجمة الموقف الذي صاغته البيانات الاحتفالية حول الضحك إلى كتابة درامية. لقد مهّدت هذه البيانات إلى موضوع الضحك برفضها توظيفه في كتابة النص بشكل يقبل هذا المألوف ويمجده، وهذا الموقف بكل تفرعاته وبكل تشعباته صار حاضرا في هذه الثلاثية باعتبارها جسرا بين التنظير والتراث والضحك والدراما والركح والمتلقي، وباعتبارها أيضا ممارسة تنقل من النظري ما هو نظري لتضعه في تحققه في النص المسرحي وفي الرؤية التي تعبر عن يقظة الأسئلة في الضحك المركب الذي يحرك حيل جحا المسرحة، يقول البيان في تحديد موقفه من الضحك: «إن الضحك موقف من العالم، ولكن هذا الموقف قد يبدو بدائيا وساذجا، أي أن يكون محصورا في إطار الحس وحده، كما أنه قد يتجاوز هذا إلى رصد الواقع التاريخي لملاحظة تناقضاته ومفارقاته فيكون بذلك موقفا عقليا، وتسعى الاحتفالية إلى تجاوز الضحك الأخلاقي

لأنه ضحك يقوم على العرف، والعرف النسبي. إنه لا يهمنا أن نضحك على ما ليس خيرا، ذلك أن الأساس هو أن نضحك على ما ليس معقولا، فالضحك الحسي المحض يقف عند الظواهر الخارجية للأشياء، إنه يقنع بالأجوبة الجاهزة، من غير أن يثير الأسئلة القلقة، ويضحك على النتائج في حين كان عليه أن يضحك على المقدمات اللامعقولة»[17].

وحتى لا يكون الضحك مجردا من كل وظيفة أو دور في الكتابة الدرامية، يرسم برشيد معالم المقدمات اللامعقولة في ثلاثيته، واضعا لهذا الضحك وظيفة أساسية هي أن يكون رؤية للعالم بها ينوب عن لغة النص لجعل الحيل الجحوية يقظة في لغتها أمام الأسئلة القلقة وهي تواجه هذه المقدمات المألوفة بالابتعاد عن محاكاة الأصل في الحيل فتعطي كلام النص قوته التعبيرية في هذا الضحك المركب لخدمة الجواب عن السؤال الدرامي في الدراما الاحتفالية حين يريد مقاربة هذه المقدمات اللامعقولة بالسؤالين التاليين:

. ما الإنسان؟

. وما الوجود الأصيل في هذا الإنسان؟

في كل الأجوبة الممكنة في الثلاثية الجحوية عن السؤالين المطروحين إثارة للجوانب الخفية في حقيقة جحا حين يقدم دراما التاريخ العربي والأدب الشعبي في هذه الثلاثية التي جعلت جحا وابنه جحجوح أصحاب حيل وأصحاب نزعة وطنية أصيلة تمتلك واقعا تاريخيا لا يختلف عن الواقع الفني، ولا تنأى عن الرؤية والحكمة التي جاءت على لسان جحا كضمير ناطق في التراث الشعبي بعمق هذه الحكمة في خطاب النص المسرحي العربي.

«جحا لابنه جحجوح:

. جحا: إن العيون المغمضة تجعل الآخرين يسرقونك ويظلمونك ويحتقرونك ولا يضعون لك اعتبارا في حسبانهم.. هذا زمان بلا أمان، إن كنت صلبا كسروك.

جحجوح: ساكون لينا يا أبي.

جحا: وإن كنت لينا عصروك.

جحجوح: أبناء الكلب، وحتى إذا عصروني فلن يخرجوا مني شيئا.

جحا: إن كنت حلوا أكلوك.

جحجوح: ساكون مرا يا أبي.

جحا: وإن كنت مرا بصقوك.

جحجوح: لن يقدروا علي، فأنا جحجوح وأجركم على الله.

جحا: وإن كنت عاليا قفزوا فوقك.

جحجوح: وإن كنت واطئا يا أبي؟

جحا: وإن كنت واطئا داسوا عليك. هذه هي أصول اللعبة، ولا بد أن تدركها جيدا، وإلا فلن تكون جديرا باسم أبيك جحا»[14].

إن بناء الحكمة، واتخاذها موعظة ودروسا مستمدة من التجربة الحياتية للكاتب في جحا، وجحا في الكتابة لا يعني سوى الترميز بهذه الحكمة إلى دورها الفعال في امتلاك زمام اللحظة العصيبة في المعقول في حياة البطل الضحية في الواقع، وفي التراث الشعبي باعتباره رمزا فردا يختصر قضايا الجماعة وهمومها وواقعها وهواجسها الباطنية وخوفها من لحظات الوهن والضعف في زمن المتناقضات والتناقضات الاجتماعية المتوترة التي يواجهها النص بالضحك كخلاص مؤقت من ضغط الواقع الذي يخفي حقيقة الواقع.

بهذا تكون هذه الحكمة مرارة في أسئلتها الكبرى في رؤية جحا حين يصرخ في مأساوية حالمة تحلم بشيوع هذه الحكمة في كلام النص المسرحي الذي يعري بالضحك وبالحيلة في الحكمة، وبالحكمة في السخرية، مكر التاجر وانتهازية الباشا، ويكون جحا بتحامقه وجنونه لعبة لغوية دالة تقلب المواقف من الضد إلى الضد، ومن المعقول إلى اللامعقول، ومن السر إلى العلن، وذلك حين تختار هذه اللعبة موضوع ضحكها التاجر والباشا كضدين قويين يقفان أمام جحا الضعيف في طبقته، والقوي بدهائه خارج هذه الطبقة.

«جحا يكلم التاجر والباشا:

- الباشا: والله أضحكتنا يا عدو الله.

جحا: اليوم تضحكان، وغدا يعلم الله.. كل ودوره، ومن جاء وقته أضحكنا عليه عباد الله»[15].

وإذا كان جحا هو رمز الأمة وضميرها المعذب، فإنه برمزيته يتوجه بالنقد الساخر إلى هذه العينات البشرية، القوية بجبروتها، والمتسلطة بمؤسساتها، فيضع هذا الضمير

في موقعه الصحيح لينفلت من كل رتابة يفرضها كل واقع مركب بطبقاته المكونة من المتخمين والمترفين والأثرياء لأنهم بواقعهم المركب يدفعون به إلى بناء ضحك مركب يواجه به جحا هذه الطبقات لأنها عامل معيق يحول بين البطل وبين تحقيق سعادته.

من هنا يكون موضوع الحيل - في هذا الضحك المركب. هم القاضي والباشا والتاجر بصفاتهم وسلوكهم المراوغ الذي يسلب حرية جحا، ويسلب بقاءه ووجوده، ويسلب مقومات المجتمع من تاريخه. ومن هذا التناقض يتحرك هذا الضمير لبناء كلام النص عبر السؤال والجواب بين الفقير والغني، بين الصدق والرياء والحق والكذب:

«....

- الباشا: لم تخبرنا أيها الغريب، هل تصوم الدهر مختارا؟

- جحا: بل مضطرا يا مولاي.

الباشا: مضطرا. لم أفهم.

جحا: لم أجد طعاما فصمت، صمت أنا وصام عيالي، وصام معي كل الفقراء والمساكين، هذا كل ما في الأمر يا مولانا الباشا. أما صومكم وصلاتكم فما هو إلا لعب بالكلام وتظاهر ورياء وخداع»(١).

يريد عبدالكريم برشيد بتوظيف الحيلة في الضحك، وتوظيف الضحك في الحيلة إقامة إحساس مركب لدى المتلقي ينهض على رؤية مركبة في واقع مركب يكون فيها الضحك من القلب ومن العقل.. الضحك الذي لا يحمل سمات الجنائزية، ولا سمات وردية، ولا ضحكا من أجل الضحك، بل يتوخى جعل هذه السخرية بالضحك المركب كشفا قاسيا لواقع قاس يمتزج فيه الإحساس والعقل والحلم، وتكون القسوة فيه غضبا جماعيا من أجل هذا الواقع الذي يتصل بما حوله، وينفصل عنه في الوقت ذاته.

ومن لعبة السؤال الجحوي، ومن جواب القاضي والباشا والتاجر - كموضوع لخطاب البطل - يتحرك جحا بحيله الضاحكة لكشف عورات هذه الشخصيات التي تعترف - مضطرة - بأنها استسلمت لدهاء وعبقرية هذا المفكر المجنون، أو المجنون المفكر، فتظهر على حقيقتها بعد أن عرّاها كلام النص وخطابه ورؤيته، وتؤكد هذه الشخصيات من خلال استسلامها للبطل جحا أنها ليست بريئة، وأن البطل استطاع محاكمتها بعد أن أخذ منها ومن الواقع ما يكفي من الاعترافات والقرائن والأدلة لمحاكمة وإدانة الواقع المركب الذي يخبىء هذه الشخصيات التي تتستر وراءه لإخفاء حقيقتها:

«القاضي: لقد احتال علي، دخل بيتي وسل لساني فبحت له بالذي لا يباح. عرّاني الخنزير من ثيابي وكشف عورتي، فبان ضعفي وهزالي وشيء من قبحي، أصبح قاضيا علي وأنا القاضي، حاكمني من غير أن أدري.

الباشا: كل هذا يفعله الطمع يا حناش».[17]

لقد بدل عبدالكريم برشيد أدوار شخصيات الثلاثية بلعبة خاصة مبنية على لغة النص الدرامية فصار جحا هو القاضي الحاكم، والقاضي هو المدان. جحا الذي يحاكم كل المؤسسات بسلطتها وبرموزها في محاكمة أعادت تنظيم الواقع كما تمليه أحلام الكاتب ورؤيته للعالم في أسئلته الكبرى حين تتعامل مع الضحك والحيلة والسخرية فتمزج الحلم بالأسئلة أثناء هذه المحاكمة لكتابة ضحك أعاد به الكاتب الطمأنينة إلى نفس البطل، ورد الاعتبار إلى من فقد هذا الاعتبار حتى صار الضحك أساس الكتابة الدرامية في هذه الثلاثية. الضحك الذي يقول عنه ادونيس: «إن الضحك يمكن أن يكون عنصر توازن لا عنصر اختلال وحسب، ومادة فرح لا مادة ألم وحسب، ومن هنا تبدو الفكاهة فوضى، لكنها غير عدمية ولا تؤدي إلى العدمية، وهي لا تؤكد العبث بل السخرية، ولا الهدم بل الطهارة. إنها تخبيء حنينا عميقا إلى الشفاء من مرض العالم، وتخبيء حلما بنظام آخر للأشياء...».[18]

وجحا المسرحي في رصده لمرض العالم لا يوجد في خطابه في هذه الثلاثية ضحك عدمي، بل إنه في هذا الضحك غير العدمي لا يعود إلى جحا الواقعي ليمارس حنينه نحو ذلك الإرث العربي ليساكنه ويعيد تقديمه كما هو، لكنه بالضحك المركب، وبالفرح الذي يبوح به البطل يكون إفراز معاناته ومعاناة الكاتب في هذه الحيل إسقاطا على معطيات التراث لتحويل الحكاية الشعبية الضاحكة إلى كتابة درامية تتستر وراء خطابها رسالة ايديولوجية ترفض الوضع الاجتماعي وتتمرد عليه للشفاء من مرض العالم الذي يحلم فيه الكاتب حلما جديدا بنظام آخر للأشياء، كما يقول أدونيس، وهو ما كتبته هذه الثلاثية الجحوية بضحك مركب سيبقى في فضاءاتها ضحكا إشكاليا لواقع إشكالي يتحدث عن الآن وما بعد الآن.

## المراجع


(١) محاسبة المسرح المغربي من خلال لقاء مع أحمد الطيب العلج، إعداد أحمد لمسيح.
الأقلام، مجلة فكرية عامة، تصدرها وزارة الإعلام، بغداد.
العدد ١١، السنة ١١، آب ١٩٧٦، ص ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٣) أحمد الطيب العلج: مسرحية «جحا وشجرة التفاح» منشورات شراع، ص٧٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٥.

(٥) المرجع نفسه، ص٤٦.

(٦) المرجع نفسه، ص٦٠.

(٧) الاحتفالية في المسرح العربي، البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي، مارس ١٩٧٩، وزارة الثقافة، مطبوعات ملتقى القاهرة العلمي لعروض المسرح العربي ٩٤، ص ٦٠ - ٦١.

(٨) حوار خاص مع عبدالكريم برشيد.

(٩) عبدالكريم برشيد: مسرحية «جحا في الرحى».

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) انظر دراستنا حول هذه المسرحية «شطحات جحجوح حقل الجنون العاقل» كتاب «أسئلة المسرح العربي» دار الثقافة، سلسلة الدراسات النقدية، ٧، ١٩٨٧.

(١٢) حوار خاص مع عبدالكريم برشيد.

(١٣) الاحتفالية في المسرح العربي، البيان الأول لجماعة المسرح الاحتفالي، مارس ١٩٧٩، وزارة الثقافة، مطبوعات ملتقى القاهرة العلمي لعروض المسرح العربي ٩٤، ص ١٣٥،١٢٤.

(١٤) عبدالكريم برشيد: مسرحية «جحا في الرحى».

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) المرجع نفسه.

(١٨) أدونيس: زمن الشعر، الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة) دار العودة، ص١٩٥.


## الهوامش

د. محمد رجب النجار: حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت عدد٤٥.